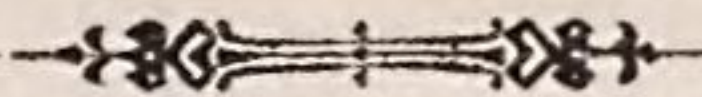


Max Stirner und Friedrich Nietzsche,
Erscheinungen des modernen Geistes,
und
das Wesen des Menschen.

Von
Robert Schellwien.

1. Aufl.



Leipzig.
Verlag von C. E. M. Pfeffer
1892.

58

Ph. pr. 1061 ^c



Inhalt.

Einleitung	1
Max Stirner	8
Friedrich Nietzsche	23
Die Wahrheit	44
Die Ethik	94
Das Recht	111

Einleitung.

Was ist das Wesen des modernen Geistes? Wollte man, um diese Frage zu beantworten, die fast unübersehbare Aufeinanderfolge von Meinungen und Weltanschauungen, die der moderne Geist hervorgebracht hat, durchforschen, so würde man in ein Labyrinth gerathen, aus dem man ohne einen Leitfaden den Ausgang schwerlich wieder fände. Es giebt aber einen Leitfaden, der durch die mannigfaltigen und wechselnden Erscheinungen der Kulturgeschichte sicher hindurchführt, und das ist der Mensch selber, (der selbst- und weltbewusste Mensch, die fortschreitende Stellung, die er sich selbst zur Welt und der Welt zu sich beimisst, kraft eines unendlichen Triebes zum Selbstsein, zur Befreiung von allem Andern und Fremden. Dieser rastlose Trieb regt sich immer von neuem aus sich selbst, er beruhigt sich bei keiner erreichten Stufe, er widerspricht ihr, um Höheres zu erreichen, mehr Selbstsein oder Freiheit, was durchaus dasselbe bedeutet. Die Freiheit des Menschen ist kein perfecter Zustand, sondern ein Vermögen zur fortschreitenden Selbstbefreiung, und das Wesen dieser Bewegung ist gerade die Unendlichkeit des Fortschrittes, keineswegs aber ein Endziel, in dem das Selbstsein vollkommen wäre, denn dieses hat

seine ewige Schranke an der Voraussetzung seiner selbst, dem vorhandenen Sein, in dem es wurzelt, und nur dies kann der Mensch anstreben: die wesensgleiche Uebereinstimmung des vorhandenen Seins mit seinem Selbstsein. An dieser Uebereinstimmung arbeitet er aber auch unausgesetzt, und die unermüdliche Regung des Triebes, sie zu erreichen, erzeugt die verschiedenen aufeinanderfolgenden Weltanschauungen. Die griechische Götter- und Heroenwelt ist nichts, als das vergrösserte Spiegelbild der Seele des Griechen, seines eigenthümlichen Willens zum Leben, und die von der modernen Naturwissenschaft festgestellte Gesetzmässigkeit aller Naturerscheinungen, was wäre sie anders, als die Uebereinstimmung der Natur mit dem gesetzgebenden menschlichen Geiste, der die sinnlichen Erfahrungen seiner denkenden Reproduction unterwirft und sie aus sich und sich in ihnen erkennt?

Es wird vielleicht künftig einmal in diesem Sinne eine Weltgeschichte geschrieben werden, die dann freilich keine gerade Linie zu verzeichnen haben wird, doch aber eine Bewegung, die trotz mancher Krümmung, mancher rückläufigen Abweichung, manchen Seitensprunges, im grossen und ganzen den Fortschritt des Menschen zum Selbstsein darstellt.

Hier gehen wir nur zurück bis auf die Epoche, aus welcher der moderne Geist hervorgegangen ist, die Epoche der christlichen Weltanschauung. Das Christenthum war ebenfalls ein Aufschwung des Menschen zu erhöhtem Selbstsein. Die römische Weltherrschaft hat ihm den Boden bereitet. Mit der Zertrümmerung aller nationalen und socialen Selbständigkeiten waren auch die Schutzgötter der Heimstätten machtlos und schattenhaft geworden, und die Menschen, in Ost und West durcheinander gerüttelt, ihren traditionellen Besonderheiten und Kulturen entfremdet, fanden sich mehr

und mehr gleich, gleich in dem Gefühl der Noth, des Druckes und der Verödung des Lebens, gleich auch in einem allgemeinen Menschheitsbewusstsein, welches die alte Welt nicht gekannt hatte. Verzweiflung an der Wirklichkeit und erlösungsbedürftiges Verlangen nach einem Besseren, Höheren erfüllte die Seele der Menschen. Wie hätten sie da nicht empfänglich sein sollen für die frohe Botschaft, die ihnen aus dem Morgenlande kam? Der Botschaft von dem allmächtigen Gott, dem wundergewaltigen Herrn über die Natur, dem Schöpfer und Vater aller Menschen, der sie also liebte, dass er, um sie zu erlösen, selbst in Gestalt seines Sohnes Mensch wurde und für den Menschen litt, der allen, die an ihn glaubten, eine feste Burg und Gewähr des Heils und der ewigen Seligkeit war. So entstand die christliche Religion, die von dem Morgenland erzeugt und von dem Abendlande mit seinen geistigen Kulturmitteln ausgebaut wurde; in ihr schaffte das Absolute, das in der Seele des Menschen erwacht war, sich sein reales Weltbild. Wie aber die christliche Weltanschauung aus dem Widerspruche gegen eine unleidliche Wirksamkeit hervorgegangen war, so blieb dieser Gegensatz auch fortgesetzt in ihr herrschend, der Gegensatz zwischen Himmel und Erde, zwischen der gläubigen und unsterblichen Seele und dem sündigen und vergänglichen Fleisch, zwischen dem Jenseits und dem Diesseits. Aus dem Ungenügen an diesem Zwiespalt erhob sich der moderne Geist, ein erneuter Trieb des Menschen zum Selbstsein. Er verlangte, das Unendliche in seinem eigenen Wesen zu haben und aus eigener Kraft zu bethätigen; es trat nun an die Stelle der Offenbarung die Vernunft, an Stelle der Theologie die Philosophie, an die Stelle des Glaubens das Wissen, an die Stelle der Andacht die sittliche Thatkraft, an die Stelle von Blut und Wunden die dichtende und bildende Kunst. Un-

sterbliche Werke sind die Merksteine auf dem Wege, den die Menschheit in dieser Richtung zurückgelegt hat. Aber es zeigt sich auch von vornherein im modernen Geiste eine zweite Richtung, die sich wesentlich negativ gegen das Absolute, gegen die Idee eines lebendigen Weltganzen, verhält und nur das Einzelne anerkennen will, die schliesslich nicht nur den Gott im Himmel entthront, sondern auch den Gott im Menschen verneint, den Trieb des Unendlichen, den die natürlichen Regungen beherrschenden Willen und das Gewissen. Der Rest ist der aus der unbewussten Natur hervorgegangene einzelne Mensch, das leiblichgeistige Individuum.

Man kann sich nicht darüber täuschen, dass diese Richtung in unsern Tagen das Uebergewicht gewonnen hat: der moderne Mensch ist durchschnittlich bloss das kluge, sich selbst bejahende Individuum. Man sollte erwarten, dass daraus ein rücksichtsloses Heraustreten des Individuellen, eine Fülle der Gestalten, ein heftiger Widerstreit der Einzelnaturen und Einzelinteressen hervorgehen müsste. Indessen, davon ist nichts zu spüren, die modernen Menschen sind recht zahm und sehen sich durchschnittlich so ähnlich wie ein Ei dem andern. Man erkennt auch bald den Herrn, vor dem sie sich beugen, und die Macht, die ihnen allen denselben Stempel aufdrückt: der Herr ist die Gesellschaft, der sie angehören, das Vaterland, der Staat, die Stadt, der Stand, der Beruf, und die Macht ist die darin herrschende öffentliche Meinung. Das moderne Individuum ist kein Ganzes für sich, sondern ein Exemplar innerhalb eines Complexes von mehreren Individuen, ein „Heerdenthier“ würde Nietzsche sagen. Wüsste der moderne Mensch, dass er selbst der Schöpfer der Gesellschaft und der öffentlichen Meinung ist, und jederzeit auch frei über ihr steht, so könnte er ein ganzes und volles Individuum sein, aber er weiss es nicht, ihm sind diese

Mächte, denen er nur als ein Theil angehört, ein Gegebenes, Aeusseres, Ueberragendes. Daraus versteht man das Wesen des modernen Menschen, er strebt vor allem sorglich nach Uebereinstimmung mit der in seinem Kreise herrschenden Meinung und wagt sich über diese nicht leicht hinaus. Er ist human, liberal, social, loyal und sogar ein wenig religiös, es sei denn, dass er zu den „freien Geistern“ gehört. Diese aber wissen zu sagen, weshalb das Alles so ist, dass der Mensch, wie alles Organische, aus niederen Lebensstufen vermöge der allmählichen Befestigung im Kampf um das Dasein erlangter nützlicher, arterhaltender Eigenschaften durch Zuchtwahl und Vererbung zu seiner jetzigen Höhe ~~angezüchtet~~ angezüchtet ist, dass das gesellschaftliche Leben nützlich ist und dem Einzelnen zum Vortheil gereicht, und dass deshalb gesellschaftlicher Sinn und sociale Gewöhnung die Herrschaft erlangt haben. Wenn ein moderner Mensch solcher Art in seinem Gesellschaftsanzuge in den Spiegel schaut, hat er sich selbst ganz und gar vor sich, denn auch sein Geistiges spielt sich ja lediglich in seinem Kopfe ab, und, wenn nur sein Schädel durchsichtig wäre, würde er vielleicht auch seine Gedanken in und zwischen den Nervencentren des Gehirns sich bewegen sehen.

Die consequenten Propheten des Individualismus, von denen hier die Rede sein soll, Max Stirner und Friedrich Nietzsche, unterscheiden sich sehr wesentlich von dem vulgären Individualismus und werden auch schwerlich jemals auf diesen eine erhebliche Einwirkung gewinnen, denn es scheint ein Gesetz des Lebens zu sein, dass dieses in seiner Breite und alltäglichen Gestaltung den grossen Einseitigkeiten des Denkens nur Einfluss auf sich gestattet, indem es ihnen zugleich Abbruch thut. Wie selbst in der Zeit, in der das dogmatische Christenthum eine wahre und ehrliche

Sache war, die Weltverneinung doch niemals eine allgemeine Praxis wurde, die Menschen vielmehr, indem sie Gott dienten, sich zugleich auch recht gut mit der Welt vertrugen, so ist auch der moderne Individualismus durchaus abgeschwächt und ergänzt durch einen im Wesen des Menschen gegründeten Trieb, der über alles Einzelne auch wieder hinausgeht und, wenn auch seiner selbst unkundig, die ethischen und socialen Bildungen schafft und fortschreitend weiter führt. Die grossen Wahrheiten gehen stets nur in abgestumpfter Form und vulgärer Weise in das reale Leben ein, aber auch die grossen Irrthümer und Einseitigkeiten erfahren in ihm eine ermässigende Correctur; in allen Wandlungen der Sitten und Weltanschauungen wirkt die allgemeine und unveränderliche Menschenatur, der gesunde Menschenverstand, als ein conservatives Element, als ein Regulator, der das Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Seiten des menschlichen Wesens und Lebens aufrecht erhält oder nach vorübergehenden Erschütterungen alsbald wieder herstellt. So ist der Bestand des Lebens in sich selbst gesichert, und es kann von den grossen Einseitigkeiten des Denkens jede Förderung erfahren, ohne von ihnen fortgerissen zu werden.

Das Denken andererseits wird dadurch von der Rücksicht auf das Bestehende entbunden, es kann in jeder Richtung, die es einschlägt, bis an's Ende gehen, und auch nur diese consequenten Gedanken sind von dauerndem Werth, mögen sie direct oder indirect der Erkenntniss dienen.

Solche consequenten Gedanken sind es, die hier, möglichst mit dem eigenen Ausdruck ihrer Urheber, vorgeführt werden sollen, um eine Untersuchung vorzubereiten, die eben so der Wahrheit in diesen Gedanken gerecht zu werden, als ihre Einseitigkeit zu überwinden hofft.

Die Propheten des Individualismus, von denen hier die

Rede sein soll, Max Stirner*) und Friedrich Nietzsche, sind frei von der Halbheit des modernen Durchschnittsmenschen: auch sie verneinen das über dem Einzelnen Stehende, das Absolute, und zwar mit viel grösserer Entschiedenheit und Consequenz, als das gewöhnliche moderne Bewusstsein es fertig bringt, aber sie thun es nur, um das Individuum absolut zu machen und alle daraus sich ergebenden Folgerungen rücksichtslos hinzustellen.

Die literarische Thätigkeit der beiden Denker liegt um mehr als dreissig Jahre auseinander, aber, so gross auch ihre Verschiedenheit, ihre Uebereinstimmung ist es nicht minder, und in dieser treten die wesentlichen Charakterzüge des principiellen Individualismus um so deutlicher hervor.

*) Max Stirner, der Einzige und sein Eigenthum, Leipzig, Otto Wigand 1845.

I.

Max Stirner.

Anfang und Ende bei Stirner*) ist „Ich, der einzelne, leibhaftige, individuelle Mensch, Ich — der Einzige.“ Ich habe nichts über mir, weder ausserhalb meiner, noch in Mir. Ich bin auch dem Geiste nicht unterthan, Geist sowohl wie Fleisch ist meine Eigenschaft, mein Eigenthum; was man Freiheit des Geistes nennt, ist die Knechtschaft Meiner, denn Ich bin mehr, als Fleisch und Geist. Für Mich hat die arme Sprache kein Wort, und „das Wort“, der Logos, ist für Mich ein blosses Wort. Ich bin der Unsagbare. Man sagt von Gott: „Namen nennen Dich nicht.“ Das gilt von Mir: kein Begriff drückt mich aus, nichts, was man als mein Wesen angiebt, erschöpft Mich; es sind nur Namen. Gleichfalls sagt man von Gott, er sei vollkommen und habe keinen Beruf, nach Vollkommenheit zu streben. Auch dies gilt von Mir. Wir sind nicht, wie die Religion sagt, allzumal Sünder, wir sind allzumal vollkommen, denn wir sind in jedem Augenblick Alles, was wir sein können; mehr können wir nicht,

*) In der nachfolgenden Darstellung werden überall, auch wo es nicht ausdrücklich gesagt ist, nur die Meinungen Stirners, wenn auch nur theilweise mit seinen Worten und zum Theil in der Sprache des Verfassers dieser Darstellung, wiedergegeben.

mehr brauchen wir nicht zu sein. So wenig, wie über Mir, habe ich neben Mir etwas, was Mich bindet und Mir Pflichten auferlegt, Ich bin nicht „ein“ Ich neben anderen Ichen, sondern das alleinige Ich. Ich bin einzig. Alles Andere, Dinge und Menschen, ist mein Eigenthum, so weit meine Macht reicht, sie Mir zu eigen zu machen und Ich es will.

Freiheit ist ein Ideal, ein Spuk. Frei bin ich von dem, was ich los bin, Eigner von dem, was Ich in meiner Macht habe, dessen Ich mächtig bin. Mein Eigen bin ich jederzeit, wenn Ich mich zu haben verstehe und nicht an Andere wegwerfe. Frei sein kann ich nur, so weit meine Gewalt reicht, aber wie Vieles entzieht sich ihr, und die Fesseln der Wirklichkeit schneiden jeden Augenblick in mein Fleisch die schärfsten Striemen: Mein Eigen aber bleibe Ich. Von den Folterqualen und den Geisselhieben ist mein Leib nicht frei unter der Herrschaft eines grausamen Gebieters; aber meine Knochen sind es, die unter der Tortur ächzen, meine Fibern zucken unter den Schlägen, und Ich ächze, weil mein Leib ächzt. Dass Ich seufze und erzittere, beweist, dass Ich noch bei mir, dass Ich noch mein eigen bin. Mein Bein ist nicht „frei“ von dem Prügel des Herrn, aber es ist mein Bein und mir unentreissbar. Er reisse es mir aus und sehe zu, ob er noch mein Bein hat! Nichts behält er in der Hand, als den Leichnam meines Beines, das so wenig mein Bein ist, als ein todter Hund noch ein Hund ist.

Meine Freiheit wird erst vollkommen, wenn sie meine — Gewalt ist. Durch diese höre Ich auf ein bloss Freier zu sein und werde ein Eigener. Die Freiheit der Völker ist ein hohles Wort, weil die Völker keine Gewalt haben. Warum schmachten die D Kammern vergeblich nach Freiheit und werden dafür von den Ministern geschulmeister? Weil sie keine „Gewaltigen“ sind. Ihr Thoren: nähmet ihr die Ge-

walt, so käme die Freiheit von selbst. Laut erschallt ringsum der Ruf nach „Freiheit“! Aber nichts bedeutet eine geschenkte oder octroyirte Freiheit. Alle Freiheit ist wesentlich — Selbstbefreiung, ich kann nur so viel Freiheit haben, als ich durch meine Eigenheit mir verschaffe. Was nützt es den Schafen, das ihnen niemand die Redefreiheit verkürzt? Sie bleiben doch beim Blöken.

Die Eigenheit ist keine Idee, gleich der Freiheit, sie ist nur die Beschreibung des — Eigners.

So beschränkt die Freiheit in der Wirklichkeit ist, so grenzenlos ist sie im Denken. Ich bin der Schöpfer und Herr meiner Gedanken und schalte mit ihnen, wie Ich will. Vor meinem Denken bin Ich, und die einzige Voraussetzung meiner Gedanken ist nichts Gedachtes, ist der Eigner des Denkens. Jeden Gedanken, der sich verfestigt, der ausser Mir Gestalt gewinnen will, nehme Ich in Mich zurück und löse ihn auf. Alle Götzen sind durch Mich. Ich brauche sie nur nicht von Neuem zu schaffen, so sind sie nicht mehr. Ich bin in jedem Augenblicke mein Geschöpf und stehe auch über Mir selbst, als der Schöpfer, ein anderes, ein „höheres Wesen“ giebt es für Mich nicht.

Wenn aber aus dem Gedanken die Energie des Denkens, das Denken selbst, diese rastlose Zurücknahme aller sich verfestigenden Gedanken verschwindet, dann entsteht im Menschen eine fixe Idee, die er nicht auflösen kann, und welche die Herrschaft über ihn gewinnt, er hat einen Sparren und ergiebt sich einem Spuk, einem Gespenst, als einer „höhern Macht“, es herrscht nun etwas Fremdes in ihm, er ist besessen.

Diese Spukgestalten sind Vampyre, die dem lebendigen Menschen das Blut aussaugen, und als Kirche, Staat, Gesellschaft, vertreten durch physische Repräsentanten, reale Mächte,

die ihn beherrschen und Gehorsam bei ihm finden, weil er von dem Spuk besessen ist.

Der Liberalismus ändert hierin nichts, weder der bürgerliche, noch der sociale.

Der bürgerliche Liberalismus gewährt Alles dem Staate, dem Einzelnen an sich nichts; alle Macht und aller Befehl (Gesetz) ist beim Staate, und der Einzelne dem Staate durchaus unterworfen; nicht der Einzelne als solcher gilt etwas, sondern nur der Bürger, das vom Staate sanctionirte Individuum.

Der sociale Liberalismus nimmt, um die Ungleichheit des Besitzes aufzuheben, jedem, was er hat, und überträgt es auf eine imaginäre Gesellschaft; es wird jeder zur Arbeit gezwungen und auf den Lohn beschränkt, den die Gesellschaft ihm dafür gewährt; die Gleichheit Aller besteht darin, dass Keiner etwas hat und bedeutet.

Der bürgerliche Liberalismus macht uns alle — zu Nullen, der sociale — zu Lumpen.

Wenn endlich der humane Liberalismus Bruno Bauer's „den Menschen“ als Ideal aufstellt, das im Einzelnen und im „freien Staate“ verwirklicht werden soll, wenn er verlangt, dass in der menschlichen Gesellschaft nichts Anerkennung finde, was Einer oder der Andere Besonderes hat, nichts Werth habe, was den Charakter des „Privaten“ trägt, so ist hier wieder ein „Höheres“, ein „Heiliges“ zur Norm, zum Gesetz erhoben, dem Ich, der Einzige, mich unterwerfen, das Ich „werden“ soll.

Der humane Liberalismus achtet nur den Menschen in mir, d. h. eine Eigenschaft von mir, mein Eigenthum, nicht Mich. Dieser „Mensch“, der aber nicht als das Eigenthum des leibhaftigen Ich's, sondern als das eigentliche Ich betrachtet wird, ist ein Gespenst, ein Spuk, ein Gedanke, ein Begriff.

Auch der humane „freie Staat“ fordert seine Religion von den Seinigen, die menschliche Religion ist nur die letzte Metamorphose der christlichen Religion — sie stellt „den Menschen“ über Mich, wie irgend eine andere Religion ihren Gott oder Götzen.

Wenn man einen Lebensberuf, eine Lebensaufgabe hat, dann hat man einen Gott, der ein lebendiges Opfer verlangt. Nur die Rohheit des Menschenopfers hat sich mit der Zeit verloren; das Menschenopfer selbst ist unverkürzt geblieben.

Nicht, wie ich das allgemein Menschliche realisire, braucht meine Aufgabe zu sein, sondern, wie Ich Mir genüge. Ich bin meine Gattung, bin ohne Norm, ohne Gesetz, ohne Muster. Vielleicht kann ich wenig aus mir machen, aber das ist besser, als was ich aus mir machen lasse durch die Gewalt Anderer, durch die Dressur der Sitte, der Religion, der Gesetze, des Staates.

Alles „Heilige“ ist Spuk. „Wenn Du das Heilige verzehrst“, ruft Stirner aus, „hast Du's zum Eigenen gemacht. Verdaue die Hostie, und Du bist sie los.“

Folgerecht finden auch die Wahrheit, die Moral und das Recht keine Anerkennung bei dem „Einzigem“.

Die Wahrheit, die überindividuell ist, kann der absolute Individualismus nicht gelten lassen.

„Früher eiferte man im Namen der göttlichen Vernunft gegen die schwache menschliche, jetzt im Namen der starken menschlichen gegen die egoistische, die als „Unvernunft“ verworfen wird. Und doch ist keine andere wirklich, als gerade diese „Unvernunft.“ Weder die göttliche, noch die menschliche Vernunft, sondern allein Deine und Meine jedesmalige Vernunft ist wirklich, wie und weil Du und Ich es sind.“

„Ich bin, wie übersinnlich, so überwahr. Die Wahrheiten

sind vor Mir so gemein und so gleichgültig, wie die Dinge, sie reißen mich nicht hin und begeistern mich nicht. Die Gedanken sind meine Geschöpfe. Wollen sie sich losreißen und etwas für sich sein, so nehme ich sie in ihr Nichts, d. h. in Mich, ihren Schöpfer, zurück. Ich bin gedankenlos, und nur durch diese Gedankenlosigkeit bin ich mein eigen und kann das Denken und die Sprache als mein Eigenthum verbrauchen.“

„Die Wahrheit oder „die Wahrheit überhaupt“ will man nicht aufgeben, sondern suchen. Was ist sie anders, als das être suprême, das höchste Wesen? Und doch ist die Wahrheit nur — ein Gedanke, aber nicht bloß einer, sondern sie ist der Gedanke, der über alle Gedanken ist, der unumstößliche Gedanke, sie ist der Gedanke selbst, der alle anderen heiligt, ist die Weihe der Gedanken, der „absolute“, der „heilige“ Gedanke. Die Wahrheit hält länger vor, als alle Götter, denn nur in ihrem Dienst und ihr zu Liebe hat man die Götter und zuletzt selbst den Gott gestürzt. Den Untergang der Götterwelt überdauert „die Wahrheit“, denn sie ist die unsterbliche Seele dieser Götterwelt, sie ist die Gottheit selber.“

„Woran erkennst Du den wahren Gedanken? An Deiner Ohnmacht, daran, dass Du ihm nichts mehr anhaben kannst. Seine Herrschaft über Dich documentirt Dir seine Wahrheit, und wenn Du von ihm besessen bist, dann hast Du Deinen Herrn und Meister gefunden. Die Wahrheit, mein lieber Pilatus, ist der Herr, und Alle, welche die Wahrheit suchen, suchen und preisen den Herrn. — So lange Du an die Wahrheit glaubst, glaubst Du nicht an Dich und bist — ein Diener, ein religiöser Mensch. Du allein bist die Wahrheit, oder vielmehr, Du bist mehr, als die Wahrheit, die vor Dir gar nicht ist.“

„Wahr ist, was mein ist; unwahr das, dem Ich eigen bin.“

„Ich mache mich an die Vorstellungen und Gedanken, wie an die Erscheinungen, um sie mir mundgerecht, geniessbar und eigen zu machen, um mich in ihnen zu orientiren und zu Hause zu wissen. Die Wahrheiten sind Material, wie Kraut und Unkraut; ob Kraut oder Unkraut, darüber liegt die Entscheidung in Mir. Die Wahrheit ist nur ein Nahrungsmittel für meinen denkenden Kopf, wie die Kartoffel für meinen verdauenden Magen, der Freund für mein geselliges Herz. Wo ich hingreife, fasse ich eine Wahrheit, die ich mir zurichte. Die Wahrheit hat ihren Werth nicht in sich, sondern in Mir. Für sich ist sie werthlos. Die Wahrheit ist eine — Creatur.

Pflichten gegen Andere erkennt der absolute Individualismus nicht an, mithin auch keine Moral. Auf fessellose Befriedigung der Sinnlichkeit ist es dabei nicht abgesehen. Man höre: „Eigennutz im christlichen Sinne heisst etwa dies: Ich sehe nur darauf, was mir als sinnlichem Menschen nützt. Ist denn aber die Sinnlichkeit meine ganze Einheit? Bin ich bei mir selbst, wenn ich der Sinnlichkeit hingegeben bin? Folge Ich Mir selbst, wenn ich jener folge? Mein eigen bin ich erst, wenn nicht die Sinnlichkeit, aber ebenso wenig ein Anderes (Gott, Menschen, Obrigkeit, Gesetz, Staat, Kirche u. s. w.) Mich in der Gewalt haben, sondern Ich selbst; was Mir, diesem Selbsteigenen oder Selbstangehörigen nützt, das verfolgt mein Eigennutz.“

Entschieden abgelehnt wird jede Verpflichtung für Mitmenschen, jede Thätigkeit für Andere.

„Die Geschichte sucht den Menschen: er ist aber Ich, Du, Wir. Gesucht als ein mysteriöses Wesen, als das Göttliche, erst als der Gott, dann als der Mensch (die Menschlichkeit, Humanität, Menschheit), wird er gefunden als

der Einzelne, der Endliche, der Einzige. Ich bin Eigner der Menschheit, bin die Menschheit und thue nichts für eine andere Menschheit. Thor, der Du eine einzige Menschheit bist, dass Du Dich aufspreizest, für eine andere, als Du selbst bist, leben zu wollen.“

„Wo mir die Welt in den Weg kommt — und sie kommt mir überall in den Weg — da verzehre ich sie, um den Hunger meines Egoismus zu stillen, Du bist für Mich nichts, als — meine Speise, gleichwie auch Ich von Dir verspeiset und verbraucht werde. Wir haben zu einander nur eine Beziehung, die der Brauchbarkeit, der Nutzbarkeit, des Nutzens. Wir sind einander nichts schuldig, denn, was ich Dir schuldig zu sein scheine, das bin ich höchstens Mir schuldig. Zeige ich Dir eine heitere Miene, um Dich gleichfalls zu erheitern, so ist Mir an Deiner Heiterkeit gelegen, und meinem Wunsche dient meine Miene; tausend Anderen, die ich zu erheitern nicht beabsichtige, zeige ich sie nicht.“

„Ich kümmere mich um keine fremde Sache, weder Gott noch Menschheit, sondern nur um meine Sache; auch nicht um die „gute Sache.“ Ich bin weder gut, noch böse. Meine Sache ist nur das Meinige, nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie u. s. w., und sie ist keine allgemeine, sondern sie ist — einzig, wie Ich einzig bin. Mir geht nichts über Mich.“

Die Liebe wird anerkannt, so weit sie freie Regung des Einzelnen ist; sie wird verworfen, wo sie als Schuldigkeit gefordert wird und statt des einzelnen wirklichen Menschen ein Phantom zum Gegenstande hat.

„Der Philanthropismus, die Menschenfreundlichkeit wird gewöhnlich so missverstanden, als sei sie eine Liebe zu den Menschen, zu jedem Einzelnen, während sie nichts als eine Liebe des Menschen, des unwirklichen Begriffs, des Spuks ist.“

„Ich liebe die Menschen auch, nicht blos einzelne, sondern jeden. Aber ich liebe sie mit dem Bewusstsein des Egoismus Ich liebe sie, weil die Liebe Mich glücklich macht, Ich liebe, weil Mir das Lieben natürlich ist, weil Mir's gefällt. Ich kenne kein „Gebot der Liebe“. Ich habe Mitgefühl mit jedem fühlenden Wesen, und ihre Qual quält, ihre Erquickung erquickt auch Mich: tödten kann ich sie, martern nicht.“

„Wer aber voll heiliger (religiöser, sittlicher, humaner) Liebe ist, der liebt nur den Spuk, den „wahren Menschen“, und verfolgt mit dumpfer Unbarmherzigkeit den Einzelnen, den wirklichen Menschen, unter dem phlegmatischen Rechtstitel des Verfahrens gegen „den Unmenschen“. Das ist der Sinn der berühmten Liebeserscheinung, die man Gerechtigkeit nennt. Der peinlich Angeklagte hat keine Schonung zu erwarten, und niemand deckt freundlich eine Hülle über seine unglückliche Blöße.

„Ihr liebt den Menschen, darum peinigt ihr den einzelnen Menschen, den Egoisten; eure Menschenliebe ist Menschenquälerei.“*)

„Ich muss die Liebe Mir wieder vindiciren und sie aus der Macht des Menschen erlösen.“

Das Recht, als eine bindende Norm für die Handlungen der Einzelnen perhorrescirt der absolute Individualismus ebenso, wie die Gesellschaft, von der es ausgeht, und die als organisirtes Ganze, als Staat, über den Einzelnen steht.

„Eigener und Schöpfer meines Rechts — erkenne Ich keine andere Rechtsquelle an, als Mich, weder Gott, noch

*) Der Verfasser erinnert sich eines nun schon längst vergessenen philosophischen Schriftstellers — er war zugleich Chefpräsident eines hohen Gerichtshofes —, von dem die Aeusserung erzählt wurde: „Auch ich habe die allgemeine Menschenliebe, aber den einzelnen Menschen liebe ich nicht.“

den Staat, noch die Natur, noch auch den Menschen selbst mit seinen „ewigen Menschenrechten“, weder göttliches, noch menschliches Recht.“

„Der Gedanke des Rechts ist ursprünglich mein Gedanke, aber als Wort ist es Fleisch geworden, eine fixe Idee. So ist das absolute Recht, das von Mir abgelöste, entstanden. Wir können es, indem wir's als absolutes verehren, nicht wieder aufzehren, und es benimmt uns die Schöpferkraft; das Geschöpf ist mehr, als der Schöpfer, ist „an und für sich.“ Lass das Recht einmal nicht mehr frei umher laufen, zieh es in seinen Ursprung, in Dich, zurück, so ist es Dein Recht, und recht ist, was Dir recht ist.“

„Und wäre etwas der ganzen Welt nicht recht, Mir aber wäre es recht, d. h. Ich wollte es, so früge Ich nach der ganzen Welt nichts. So macht es jeder, der sich zu schätzen weiss, jeder in dem Grade, als er Egoist ist, denn Gewalt geht vor Recht, und zwar — mit vollem Rechte.“

„Was Ich mein Recht nannte, das ist in Wahrheit nur meine Macht. Recht — ist ein Sparren, ertheilt von einem Spuk. Macht — das bin ich selbst, Ich bin der Mächtige und Eigner meiner Macht.“

„Das Recht ist der Herrscherwille der Gesellschaft. Alles bestehende Recht ist — fremdes Recht, Recht, das man mir giebt. Jeder Staat ist eine Despotie. Der Staatswille ist nicht mein Wille, und hätte jeder Einzelne im Volke den gleichen Willen ausgesprochen, ein Gesamtwille das herrschende Gesetz aufgerichtet, so wäre ich an meinen gestrigen Willen heute und ferner gebunden, mein Wille wäre erstarrt.

Ich erkenne keine Pflicht an, ich binde mich nicht und lasse mich nicht binden. Habe ich keine Pflicht, so habe ich auch kein Gesetz.“

Der Gesellschaft wird gegenüber gestellt der Verein, die gewollte Einheit, eine Vereinigung von Ichen, die für Mich nur besteht, so lange Ich will.

„Wir beide, der Staat und Ich sind Feinde. Mir, dem Egoisten, liegt das Wohl dieser „menschlichen Gesellschaft“ nicht am Herzen, Ich opfere ihr nichts; Ich benutze sie nur; um sie aber vollständig benutzen zu können, verwandle ich sie vielmehr in mein Eigenthum und mein Geschöpf, d. h. Ich vernichte sie und bilde an ihrer Stelle den Verein von Egoisten.“

„Die Menschen haben bisher ihre Gesellschaften nicht auf Sich gegründet, sie haben immer nur Gesellschaften gründen und in Gesellschaften leben können; Gesellschaften waren immer Personen, „moralische“ Personen, d. h. Gespenster, vor welchen der Einzelne den angemessenen Sparren, Gespensterfurcht, hatte.“

„Unsere Gesellschaften sind, ohne dass wir sie machen, sind vereinigt ohne unsere Vereinigung, sind prädestinirt und bestehen, sind gegen uns Egoisten das unauflöslich Bestehende.“

„Es handelt sich fortan nicht mehr um den Staat, sondern um Mich. Damit verschwinden alle constitutionellen Fragen in ihren wahren Abgrund und ihr wahres Nichts. Ich, dieses Nichts, werde meine Schöpfungen aus Mir hervortreiben.“

„Jede Partei hört in dem Augenblick auf, Verein zu sein, wo sie gewisse Principien bindend macht, und dieser Augenblick ist gerade der Geburtsact der Partei. Sie ist als Partei schon eine geborene Gesellschaft, ein todter Verein, eine fix gewordene Idee.“

„Allerdings entsteht auch durch Verein eine Gesellschaft, aber nur, wie durch einen Gedanken eine fixe Idee entsteht, dadurch nämlich, dass aus dem Gedanken die Energie des Gedankens, das Denken selbst, diese rastlose Zurücknahme

aller sich verfestigenden Gedanken, verschwindet. Hat sich ein Verein zur Gesellschaft crytallisirt, so hat er aufgehört, eine Vereinigung zu sein; denn Vereinigung ist ein unaufhörliches Sich vereinigen; er ist zu einem Vereinigtsein geworden, zum Stillstand gekommen, zur Fixheit ausgeartet, er ist — todt als Verein, ist der Leichnam des Vereins oder der Vereinigung, d. h. er ist — Gesellschaft, Gemeinschaft.“

„Nicht die Freiheit, die überall Schranken findet, wird durch den Verein realisirt — auch in ihm wird die Freiheit beschränkt sein —, sondern die Eigenheit. Ich habe darin nichts über Mir, wie im Staate, der Verein ist mein Werk, und Ich nehme mich aus ihm zurück, wie Ich will. Im Verein opfern wir einen Theil unserer Freiheit, aber nicht dem Wohle Aller, sondern unserm eigenen.“

„Der Verein ist nur eine Verstärkung meiner Macht, eine Multiplication meiner Kräfte, und nur so lange er das ist, behalte ich ihn bei.“

„In den Verein bringst Du Deine ganze Macht, Dein Vermögen, und machst Dich geltend, in der Gesellschaft wirst Du mit Deiner Arbeitskraft verwendet. Die Gesellschaft verbraucht Dich, den Verein verbrauchst Du.“

Der Patriotismus hat keine Macht über den „Einzig“; er will ebensowenig abhängig sein von Volksgesinnung (öffentlicher Meinung), als von Fürstengesinnung.

„Für Mich ist das Volk eine — zufällige Macht, eine Naturgewalt, ein Feind, den Ich besiegen muss.“

„Was ist ein organisirtes Volk, das sich selbst regiert? ein Volk, in dem kein Ich hervorragt, ein durch den Ostracismus organisirtes Volk. Die Verbannung der Iche, der Ostracismus, macht das Volk zum Selbstherrscher.“

„Volksfreiheit ist nicht meine Freiheit. Ein Volk kann nur auf Kosten des Einzelnen frei sein.“

„Der Untergang der Völker und der Menschheit wird Mich zum Aufgange einladen.“

„Eigenthum soll nicht das Recht Aller, sondern das des Einzelnen sein, oder vielmehr: Die Eigenthumsfrage ist keine Rechtsfrage, sondern eine Machtfrage. Ich eigne mir zu, was Ich will, und behalte, was Ich durch meine Gewalt behaupten kann.“

„In dem Vermögen der Bankiers sehe ich so wenig etwas Fremdes, als Napoleon in den Ländern der Könige. Wir tragen keine Scheu, es zu erobern, und sehen uns auch nach den Mitteln dazu um.“

„Mir gehört die Welt. Sagt ihr (die Socialisten, spec. Proudhon) mit dem Satze: „Allen gehört die Welt“ etwas anderes? Alle sind Ich und wieder Ich u. s. w. Aber ihr macht aus dem Allen einen Spuk und macht ihn heilig, so dass dann die „Alle“ zum fürchterlichen Herrn des Einzelnen werden. Auf ihre Seite stellt sich dann das Gespenst des Rechtes.“

„Gegen den Druck des Einzeleigenthums lehnt sich der Communismus mit Recht auf, aber grauenvoller noch ist die Gewalt, die er der Gesamtheit einhändigt.“

„Was ist also mein Eigenthum? Nichts, als was in meiner Gewalt ist. Zu welchem Eigenthum bin ich berechtigt? Zu jedem, zu welchen Ich Mich — ermächtige Das Eigenthumsrecht gebe Ich mir, indem Ich mir Eigenthum mache.“

„Heisst es socialistisch: die Gesellschaft giebt mir, was ich brauche, — so sagt der Egoist: Ich nehme mir, was ich, brauche. Geberden sich die Communisten als Lumpe, so benimmt sich der Egoist als Eigenthümer.“

„Gelingen die Menschen dahin, dass sie den Respect vor dem Eigenthum verlieren, so wird jeder Eigenthum haben. Vereine werden dann auch in dieser Sache die Mittel des Einzelnen multipliciren und sein angefochtenes Eigenthum sicher stellen.“

„Die Eigenthumsfrage wird gelöst durch den Krieg Aller gegen Alle. Was dann werden wird? Eben so gut könnte man verlangen, dass ich einem Kinde die Nativität stellen solle.“

Dann wird aber doch eine düstere Prophezeiung ausgesprochen.

„In Verbrechen hat sich seither der Egoist behauptet und das Heilige verspottet: der Bruch mit dem Heiligen oder vielmehr des Heiligen kann allgemein werden. Eine Revolution kehrt nicht wieder, aber ein gewaltiges, rücksichtsloses, schamloses, gewissenloses, stolzes — Verbrechen, grollt es nicht in fernem Donnern, und siehst Du nicht, wie der Himmel ahnungsvoll schweigt und sich trübt?“

Hier spukt auch in Stirner etwas, es spukt voraus, der Nihilismus.

Der „Einzig“ ist „der sterbliche Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt.“

Alles Streben wird abgelehnt.

„Ich bin in jedem Augenblicke, was ich sein kann. Seine Kräfte zu gebrauchen, ist nicht der Beruf und die Aufgabe des Menschen, sondern es ist seine allezeit wirkliche vorhandene That, Kraft ist nur ein einfaches Wort für Kraftäusserung.“

„Nicht um Euret-, auch nicht einmal um der Wahrheit willen spreche Ich aus, was Ich denke. Nein —

Ich singe, wie der Vogel singt,
Der in den Zweigen wohnt:
Das Lied, das aus der Kehle dringt,
Ist Lohn, der reichlich lohnet.

Ich singe, weil — Ich ein Sänger bin. Euch aber ge-
brauche Ich dazu, weil Ich — Ohren brauche.“

„Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt.“

II.

Friedrich Nietzsche.

So deutlich und bestimmt Stirners Denkweise wiedergegeben werden konnte, so schwierig ist es, die „Philosophie“ Nietzsche's in einen klaren Ausdruck zu fassen: er spricht fast nur in Aphorismen oder pathetischen, von Zorn und Verachtung reichlich durchtränkten Ergüssen, er liebt es, seine Gedanken zu maskiren oder hypothetisch auszudrücken und aufgeworfene Probleme mit einem abgebrochenen Satze oder einem Fragezeichen abzuschliessen, er ergeht sich gern in volltönenden Accorden oder schrillen Dissonanzen.

Man ist grösstentheils darauf angewiesen, den Zusammenhang der Ideen zu errathen oder zu combiniren, und läuft dabei immer Gefahr, des Missverständnisses geziehen zu werden. Fast nur solche einzelnen Gedanken, die immer bei ihm wiederkehren, geben einen festen Anhalt, auf diese also müssen wir uns beinahe ganz beschränken.

Der grosse Unterschied zwischen den beiden Denkern ist dieser: Stirner ist — kritisch; Nietzsche ist — dogmatisch. Nietzsche selbst freilich will kein Dogmatiker sein und protestirt dagegen mit dem Satze: „mein Urtheil ist mein Urtheil: dazu hat nicht leicht auch ein Anderer das Recht.“ Indessen darin spricht sich nur der Individualist

aus; wenn man aber, wie er, all sein Denken auf ein objectives Causalgesetz gründet, das nicht zuvor selbst aus dem Denken abgeleitet worden, nämlich auf eine nach Darwinistischem Muster zugeschnittene Entwicklungstheorie, so ist man eben doch dogmatisch.

Nietzsche ist Individualist aus Gesinnung, Trieb, Temperament, und dies bestimmt auch all sein Denken, aber die Begründung für letzteres findet er nicht in Sich, sondern in einem objectiven Weltprozesse, er ist sich selbst nur Resultat dieses Prozesses, „es denkt“ in ihm, und ein Gedanke kommt, wenn „er“ will.

Gerade umgekehrt Stirner. Er ist der Selbstherrscher, der Schöpfer, seiner Gedanken, und seine Kraft, wie die Triebe zu beherrschen, so auch die Gedanken aufzulösen, sie zu hindern, Dogmen und fixe Ideen zu werden, lässt ihn als Sieger, als den „Einzigsten“ hervorgehen. Alle seine Beweise sind Beweise der Kraft: er beweist Sich als absolut, indem er seine Macht bethätigt, alle dogmatischen Einbildungen zu zerstören. Er denkt nicht daran, eine objective Weltanschauung zu konstruiren, und, wenn er die Wirklichkeit freilich anerkennt, so geschieht dies doch nur insofern, als sie dem Subject sich unzweideutig fühlbar macht.

Das Denken ist allemal dogmatisch, so weit der Gedanke nicht durchaus seine That ist, und somit das Gedachte allein aus dem Denkenden, als dem zureichenden Grunde, hergeleitet, vielmehr ohne solche Begründung angenommen, geglaubt wird; es ist prinzipiell dogmatisch, wenn das Denken selbst nicht als spontane That des Denkenden, sondern lediglich als Resultat voraufgegangener Ereignisse, als Wirkung anderer Kräfte, und das Bewusstsein als Function des Unbewussten verstanden wird.

So aber ist es bei Nietzsche.

Man höre z. B. folgende Stelle, die seine ganze Denkweise charakterisirt*):

„Gesetzt, dass nichts Anderes als real „gegeben“ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen „Realität“ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe — denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander — ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies Gegebene nicht ausreicht, um aus Seines Gleichen auch die sogenannte mechanistische (oder „materielle“) Welt zu verstehen? Ich meine nicht als eine Täuschung, einen „Schein“, eine „Vorstellung“ (im Berkeley'schen und Schopenhauerischen Sinne), sondern als von gleichem Realitäts-Ränge, welchen unser Affekt selbst hat, — als eine primitivere Form der Welt der Affekte, in der noch Alles in mächtiger Einheit beschlossen liegt, was sich dann im organischen Prozesse abzweigt und ausgestaltet (auch, wie billig, verzärtelt und abschwächt—), als eine Art von Triebleben, in dem noch sämtliche organische Funktionen, mit Selbst-Regulirung, Assimilation, Ernährung, Ausscheidung, Stoffwechsel, synthetisch gebunden in einander sind, — als eine Vorform des Lebens? — Zuletzt ist es nicht nur erlaubt, diesen Versuch zu machen: es ist, vom Gewissen der Methode aus, geboten. Nicht mehrere Arten von Causalität annehmen, so lange nicht der Versuch, mit einer einzigen auszureichen, bis an seine äusserste Grenze getrieben ist (— bis zum Unsinn, mit Verlaub zu sagen): das ist eine Moral der Methode, der man sich heute nicht entziehen darf; — es folgt „aus ihrer Definition“, wie ein Mathematiker sagen würde. Die Frage ist zuletzt, ob wir den Willen wirklich als wirkend aner-

*) Jenseits von Gut und Böse, S. 50.

kennen, ob wir an die Causalität des Willens glauben: thun wir das — und im Grunde ist der Glaube daran eben unser Glaube an Causalität selbst —, so müssen wir den Versuch machen, die Willens-Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen. „Wille“ kann natürlich nur auf „Wille“ wirken — und nicht auf „Stoffe“ (nicht auf „Nerven“ zum Beispiel —): genug, man muss die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo „Wirkungen“ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt — und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin thätig wird, eben Willenskraft, Willens-Wirkung ist. — Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung einer Grundform des Willens zu erklären — nämlich des Willens zur Macht, wie es mein Satz ist —; gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung — es ist ein Problem — fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: Wille zur Macht. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren „intelligiblen Charakter“ hin bestimmt und bezeichnet — sie wäre eben „Wille zur Macht“ und nichts ausserdem.“ —

Der Anfang der Stelle, der freilich hypothetisch ausgedrückt wird, klingt wie ein Anerkenntniss unserer inneren Erfahrung als einziger Quelle unsers Wissens und alleiniger Offenbarung von „Realität“. Allein diese innere Erfahrung wird zugleich beschränkt auf „unsre Welt der Begierden und Leidenschaften“, und das ist keineswegs ihr ganzer Inhalt. Es fehlt zunächst die thatsächlich sich bewährende Kraft, den Begierden und Leidenschaften zu gebieten, der Wille. Aus einer andern Stelle ist ersichtlich, dass Nietzsche die Erscheinung des Willens deutet als herrschenden Trieb, Ueber-

legenheitsaffekt, dem die andern Affekte, es sei dauernd oder im einzelnen Falle, gehorchen müssen, das aber widerspricht der innern Erfahrung: nach dieser stehen alle Affekte unter der freilich nicht immer wirksamen Herrschaft des Willens, und, wer will, ist insoweit gerade nicht afficirt. Es fehlt ferner unsere ganze innere Welt der objectiven Wahrnehmung, der freien Vorstellung und des Denkens, und dafür findet sich sogleich die Erklärung in dem zwischen geschobenen Satze: „Denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander“. Davon aber kann weder Nietzsche, noch irgend ein anderer Mensch, jemals eine innere Erfahrung gemacht haben. Im Gegentheil: die Triebe beeinflussen das Denken störend, und, wenn wir etwas Rechtes denken wollen, müssen wir allererst die Triebe zum Schweigen bringen. Man sieht: Nietzsche's Fundamentalsatz ist, dass es in uns nur Affekte giebt, und unser ganzes Geistesleben eine Wirkung der Affekte und des Verhaltens derselben zu einander ist. Dieser Satz ist unwahr, denn er widerspricht der inneren Erfahrung; mindestens aber ist er, weil es unmöglich ist, Wollen und Denken als eine Wirkung der Affekte nachzuweisen, dogmatisch. Mithin ist auch Alles dogmatisch, was auf diesen Satz gebaut wird, speciell die Erhebung des Triebes zum Weltprincip unter dem Namen „Wille“ oder „Wille zur Macht“, und dies würde auch dann noch der Fall sein, wenn der Fundamentalsatz wahr wäre, wie Nietzsche selbst anerkennt, indem er sein Causalitätsprincip ausdrücklich auf Glauben gründet, der zu dem Versuche drängt, „die Willens-Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen.“ Da sonach Nietzsche's Denken durch und durch dogmatisch ist, so ist es kein Gegenstand für die Diskussion. Wer ebenso glaubt, mag es annehmen; wer es nicht glaubt, braucht sich nicht weiter darüber zu beunruhigen. Hier erübrigt nur, Nietzsche's

Weltanschauung in ihren wesentlichen Zügen darzustellen.

Diese Weltanschauung stammt aus zwei Quellen, aus der Schopenhauerschen Philosophie und dem Darwinismus, aus beiden jedoch nur den Grundzügen nach, die weitere Entwicklung aus denselben ist eine eigenartige, und dies klar zu stellen, ist von um so grösserem Interesse, als dadurch zugleich neues Licht auf jene Quellen fällt.

Nietzsche lehnt ebenso, wie Schopenhauer, den Begriff oder vielmehr die verworrene Vorstellung einer äusserlichen Causalität, wie sie in den Naturwissenschaften herrscht, „die mechanistische Unsinnigkeit alles Geschehens“ entschieden ab und fordert ein immanentes Lebensprincip, eine Lebensgrundmacht, die sich kraft ihres eigenen Wesens aus sich selbst regt und bethätigt. Diese Lebensgrundmacht heisst bei beiden Philosophen „Wille“, bei Schopenhauer „Wille zum Leben“, bei Nietzsche „Wille zur Macht“, und das ist, wie sich zeigen wird, nicht nur ein Wortunterschied, sondern bedeutet eine wesentliche Differenz. Zunächst verstehen Beide unter „Willen“ dasselbe, nämlich: den blinden Trieb. Beide sind auch darin einverstanden, dass wir dieses Lebensprincip nur in uns selbst entdecken können, denn kein Ding kennen wir von innen her, ausser uns selbst, und Beide verstehen unter dem in uns zum Bewusstsein gelangenden „Willen“ den Affekt, die auf ein äusseres Motiv gerichtete innere Regung oder Begierde, die „Leidenschaft“, welches der zutreffende Ausdruck ist, weil alle diese Regungen in Abhängigkeit von einem Anderen, Aeusseren, stehen.

Hier zeigt sich nun in dem Weltprincip beider Philosophen von vornherein ein innerer Widerspruch. Gewiss, der Affekt, insofern er Bewegung eines Lebenden von sich aus ist, offenbart sich als Ausfluss der Urquelle alles Lebens,

aber, da er andererseits Anderes, auf dass er sich nothwendig bezieht, voraussetzt, so kann er nicht der schöpferische Grund des Individuellen, sondern eben nur die Function eines Individuums sein. Der eine Wille aber, den beide Philosophen als Lebensgrundmacht annehmen, der Urwille, muss dagegen affektlos sein, denn er hat nichts ausserhalb seiner, was ihn zum Affekt erregen könnte, weil die individuellen Vereinzelungen und Entgegensetzungen erst aus ihm hervorgehen.

Das widerspruchsvolle Princip ist beiden Philosophen gemeinsam, aber sie gelangen von ihm aus zu völlig entgegengesetzten Resultaten, Schopenhauer zur Selbstverneinung des Willens zum Leben, Nietzsche zu einer aufsteigenden und wachsenden Concentration des Individualwillens. Wie dies zugeht, kann nur verständlich werden, wenn wir auf die Quelle zurückgehen, aus der Beide ihr Weltprincip geschöpft haben, unsere innere Erfahrung. Sie haben Beide diese Quelle unvollständig benutzt, Schopenhauer aber doch mehr darin gefunden, als Nietzsche.

Es ist schon bemerkt worden, dass der Wille, wie er als Affekt functionirt, unmöglich als schöpferisches Welt- und Lebensprincip gedacht werden kann, weil er in dieser Gestalt eine schon vorhandene Welt und die nur in einer solchen denkbaren äussern Beziehung von Ding zu Ding voraussetzt. Dies ist ein logisches Argument, aber es ist der in unserer inneren Erfahrung sich offenbarende Wille selbst, der dies Argument bestätigt. Nennen wir, dem Sprachgebrauche von Schopenhauer und Nietzsche folgend, alle Regungen in uns, die sich nach innerer Erfahrung als Triebe von innen her kundgeben, „Wille“ — und dazu gehören dann in erster Reihe die Affekte —, so ist doch nicht richtig, dass die Affekte unsere einzigen Willensregungen und noch weniger, dass sie die höchsten sind. Es giebt

einen Willen in uns, der allen Affekten Mass und Ziel vorschreibt und selber nicht Affekt ist. Dieser Wille setzt sich dem Affektwillen in uns entgegen und beansprucht nicht nur, sondern vermag auch, den Affektwillen zu beherrschen; er ist derselbe Wille, wie der Affektwille, aber in einer andern und höhern Function: der Affektwille hat sein Motiv ausser sich, in einem Andern; der reine Wille hat es allein in sich selbst; der erstere regt sich nur auf ein äusseres Motiv, der letzters rein aus sich selbst; der erstere muss sich regen entsprechend dem äusseren Motiv, der letztere will sich regen aus spontanem Triebe; der erstere gehorcht äusserem Zwange und ist unfrei, der letztere gehorcht nur sich selbst und ist frei; oder vielmehr er ist der Trieb und die Kraft der Befreiung von dem äusseren Zwange und von der Leidenschaft, und diese Befreiung ist im Einzelnen und in der Menschheit, weil in uns der Affekt immer das Erste ist und das Erste bleibt, ein unendlich fortschreitender, nie zu vollendender Process. Dieser reine Wille ist es, der im Vorstellen und Denken die vorhandene Welt nachschöpferisch gestaltet und aus sich begreift; der im Handeln die Affekte zügelt und das Individuum in den Dienst des Weltganzen stellt; der im Rechte die Gewalt sich unterwirft und die Freiheit verwirklicht; der in der Kunst die Leidenschaften darstellt in einer zugleich über ihnen erhabenen und von ihnen befreienden Weise. Erst in diesem reinen Willen, der bloß aus sich selbst sich regt, offenbart sich in uns der Wille als Weltprincip, als der Urwille, der in uns erst an zweiter Stelle, als gesetzgebende Macht für die Affekte, in Function tritt, um in das Leben zurückzuströmen und darin den Urwillen mittelst der von ihm geleiteten individuellen Kräfte zu verwirklichen.

Es ist also der Wille selbst, der sich in uns dem Affekt

entgegen setzt und ihn vielfach verneint, beschränkt und stets massgebend bestimmt, der ihm die Bedeutung eines Weltprincips versagt und den Primat für sich in der Gestalt des reinen Willens in Anspruch nimmt.

Wenn Schopenhauer dies im ganzen Umfange erkannt und anerkannt hätte, so hätte er müssen sein System ändern. Wenn er aber auch, wie er gethan, an seinem Principe, dem Affektwillen als Weltwillen festhielt, so war doch damit nicht ausgeschlossen, dass innere Erfahrung von dem Umschlagen des Willens in uns, von seiner Umwendung gegen den Affekt und der Verneinung desselben einen tiefen Eindruck auf ihn ausübte, einen um so tieferen, als das grundlose Treiben des Affektwillens, der nach seiner Auffassung das Leben allein beherrschte, ihn mit der stärksten Weltverachtung erfüllte. Eine positive Kraft, das Elend des Lebens zu überwinden, konnte er dem Affektwillen — und einen andern erkannte er nicht an — nicht zuschreiben, und so blieb ihm nur die Deutung und der Ausweg übrig, dass der Wille, der durch das Bewusstsein über seine eigene Nichtigkeit klar wird, sich selbst, den Willen zum Leben, aufhebt und in den Hafen indischer und christlicher Askese und Weltverneinung einläuft.

Nietzsche dagegen hält an dem Affektwillen bis zu Ende fest, indem er den Affekt-beherrschenden Willen in uns wiederum als Affekt, als herrschenden Affekt, deutet; und, was Schopenhauer Grauen erregte, der nackte Individualismus, ist bei ihm gerade die Seele des Denkens.

Bei Schopenhauer bringt der Wille zum Leben immer das gleiche Elend hervor, und das Leben liegt vor ihm als ein zielloses Getriebe, hervorgerufen durch den in immer neuen Individuationen zwecklos sich bethätigenden Willen zum Leben.

Nietzsche aber trägt in den Willen zum Leben ein neues Moment hinein, das der fortschreitenden Entwicklung, in der der Wille mittelst einer fortlaufenden Reihe von Ueberwältigungen, in denen immer Stärkeres über Schwächeres siegt, sein Wesen entfaltet und aufsteigend verwirklicht.

Sein Wesen aber ist — Macht, die in Individuum zu Tage tritt, die vermöge dessen berufen und befähigt sind, die Schwächeren zu beherrschen. Immer von neuem Ueberwältigen und Herrwerden ist Leben und das Wesen des Willens, der demgemäss bei Nietzsche auch seinen Namen ändert in „Wille zur Macht“.

Diese Entwicklungstheorie stammt ersichtlich aus dem Darwinismus, von dem auch die Momente der Zuchtwahl und der Vererbung entlehnt werden, indem Nietzsche die Erscheinungen durchweg auf „Züchtung“, „Anzüchtung“ z. B. „Anzüchtung höherer Geistigkeit und Mächtigkeit“, „Artzüchtung“, „Herkunft, Vererbung, Forterbung und Einverleibung“ zurückführt, und dass ihm auch das Höchste nur auf diesem Wege entsteht, darüber lässt er keinen Zweifel, wenn er sagt: „Für jede hohe Welt muss man geboren sein; deutlicher gesagt, man muss für sie gezüchtet sein.“

Nietzsche lehnt vielleicht — wie kann Einer auch wissen, was ihm alles angezüchtet ist? — seine Verwandtschaft mit dem Darwinismus ab: er nennt wenigstens Darwin (neben Stuart Mill und Herbert Spencer) einen „mittelmässigen Engländer“ und blickt geringschätzig hinab auf die „Anpassung“, eine Aktivität zweiten Ranges, die man auf Kosten der eigentlichen Aktivität, nämlich „des Willens zur Macht“, in den Vordergrund schiebe. Er hat auch zweifellos darin recht, dass er ein Princip besitzt, welches dem vulgären Darwinismus, sowohl dem naturwissenschaftlichen, als dem populären, sowohl dem buchmässigen, als dem journalistischen,

gebricht, nämlich eine innere, treibende, spontan aufstrebende Grundkraft, den Willen zur Macht. Allein, was er vom Darwinismus angenommen hat, ist gerade das, was dem Darwinismus überhaupt, bei Gelehrten und Ungelehrten, Gunst und Verbreitung geschafft hat, nämlich die Lehre einer von unten aufsteigenden Entwicklung, der Entstehung des Vollkommenen aus dem Unvollkommenen, der höheren Potenz aus der geringeren, im Wege des Naturprozesses, der Wirkung von Ding zu Ding. Diese Lehre ist ein neues Causalitätsgesetz, das, wie jedes Causalitätsgesetz, nicht empirisch ist, sondern allein aus dem Denken abgeleitet und begründet werden könnte, denn die empirischen Thatsachen sind nicht der Grund, sondern die Folge. Dass die Fachgelehrten sich darüber einfach hinweggesetzt haben, begreift sich leicht aus dem in diesen Kreisen weit verbreiteten Mangel an philosophischer Erkenntniss und Bildung; sie nahmen die darwinistische Causalitätshypothese unbesehen an, weil sie ihnen die erwünschte Alleinherrschaft der Naturwissenschaft und die absolute Bedeutung des mechanistischen Naturprozesses zu sichern schien, und behandelten diese Hypothese mit unerschütterlicher Naivetät gerade so, als ob sie auf exacter Forschung beruhte. Für einen grossen Theil der Laien genügte dieses Verdict der Naturwissenschaft, um sich gleichfalls zum Darwinismus zu bekennen, wenigstens für diejenigen, die, wenn zu ihnen im Namen der Naturwissenschaft geredet wird, sogleich hypnotisirt werden, auf die Knie fallen und anbeten, denn, nachdem sie den Glauben an eine göttliche Weltordnung verloren haben, stillen sie ihr Autoritätsbedürfniss durch einen blinden Glauben an die Naturwissenschaft. Das ist alles leicht verständlich, aber dem Philosophen Nietzsche hat es nicht entgehen können, dass ein Causalitätsgesetz nur aus dem Denken hergeleitet

werden kann, aus dem Thun des Geistes, mittelst dessen er nachschöpferisch das vorhandene Sein reproducirt. Bei dem darwinistischen Causalitätsgesetz ist eine solche Herleitung aber nicht möglich, es kann im Vorstellen und Denken nicht vollzogen, es kann nur in Worten niedergelegt werden. Wenn nun der Philosoph Nietzsche es dennoch angenommen hat, so verfährt auch er darin dogmatisch, und nur dies war es, was hier festgestellt werden sollte.

Was aber trieb ihn gerade in den Darwinismus? Es war das bewegende Princip all seines Denkens, der Individualismus, und, dass der Darwinismus durch und durch individualistisch, erkannte er besser, als der Darwinismus selbst, nämlich der naturwissenschaftlich recipirte Darwinismus. Es ist das Verhältniss des Darwinismus zur Naturgesetzlichkeit, das hier in Frage kommt. Die Naturwissenschaft weiss sehr wohl, dass die Naturgesetzlichkeit ihre eigentliche Lebensbedingung und die Eruirung von Naturgesetzen ihr wesentlicher Gehalt ist. Darum kann sie auf die Naturgesetzlichkeit unmöglich verzichten und redet deshalb immer in einem Athem von Naturgesetzen und Darwinismus, als ob beide im schönsten Einklang und Frieden wären. Allein das Gegentheil ist der Fall. Naturgesetzlichkeit kann, da es eine äussere, die Befolgung der Gesetze erzwingende Macht in der Natur nicht giebt, nur so gedacht werden, dass jedes einzelne Ding, unbeschadet seines einzigartigen Individualcharakters, nach einer inneren Nothwendigkeit einer Kategorie angehört, die all seinen faktischen und äusseren Verhältnissen zu anderen Dingen eine auf keine Weise zu umgehende oder zu überschreitende Regel vorschreibt, die nicht aus den empirischen Momenten seiner thatsächlichen Geschichte hergeleitet werden kann, sondern vielmehr diese beherrschen und massgebend durchdringen muss. Nur so kann es Natur-

gesetzlichkeit geben: es kann ein Ding im Laufe seiner Geschichte oder, wenn es eine solche hat, seiner Entwicklung zum Vorschein bringen, was es vorher, in Ermangelung der erforderlichen äusseren Erregungen, nicht an den Tag gelegt hat, aber es kann niemals etwas werden, was es nicht seinem innern Wesen, seiner Potenz, nach schon ist (*γένοιτο οἷος ἐσσι*), es kann seine naturgesetzlich bestimmte Wesenheit nicht ändern, es kann keine Eigenschaften erwerben, die einer andern naturgesetzlichen Kategorie, als der seinigen, angehören. Nun aber beruht ja die darwinistische Entwicklungstheorie gerade darauf, dass das letztere möglich sei; sie lässt die Dinge werden, was sie nicht sind, und aus einem bloss thatsächlichen Verlauf, einer äusseren Causalität, neue Arten entstehen, die aber natürlich auch nur thatsächliche sein, nur bis auf Weiteres, bis zu einer neuen Etape der Evolution Bestand haben können; stets beginnt die neue Entwicklung von einem rein individuellen Ausgangspunkt, sie verbreitet sich dann wohl durch Zuchtwahl und Vererbung, aber nur auf Zeit, bis zu einem neuen individuellen Anstoss; Alles ist hier bloss thatsächlicher Verlauf, Geschichte, die nur empirisch erkannt werden kann, eine naturgesetzliche Grundlage des Lebens und Geschehens giebt es nicht. Wie dem gegenüber die Naturwissenschaft die Naturgesetzlichkeit und den Darwinismus zugleich retten will, können wir füglich ihr selbst überlassen. Hier ist nur hervorzuheben, dass Nietzsche consequenter ist: er giebt die Naturgesetzlichkeit preis und behält einen folgerichtigen, rein individualistischen Darwinismus zurück. Hören wir ihn selbst:

„Man vergebe es mir als einem alten Philologen, der von der Bosheit nicht lassen kann, auf schlechte Interpretations-Künste den Finger zu legen: aber jene „Gesetzmässigkeit der Natur“, von der ihr Physiker so stolz redet, wie als ob

— — besteht nur Dank eurer Ausdeutung und schlechten „Philologie“, — sie ist kein Thatbestand, kein „Text“, vielmehr nur eine naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung, mit der ihr den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattsam entgegenkommt! „Ueberall Gleichheit vor dem Gesetz, — die Natur hat es darin nicht anders und nicht besser als wir“: ein artiger Hintergedanke, in dem noch einmal die pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche, insgleichen ein zweiter und feinerer Atheismus verkleidet liegt. „Ni dieu, ni maitre“ — so wollt auch ihr's: und darum „hoch das Naturgesetz“! — nicht wahr? Aber, wie gesagt, das ist Interpretation, nicht Text; und es könnte Jemand kommen, der, mit der entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst, aus der gleichen Natur und im Hinblick auf die gleichen Erscheinungen, gerade die tyrannisch-rücksichtenlose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen herauszulesen verstünde, — ein Interpret, der die Ausnahmslosigkeit und Unbedingtheit in allem „Willen zur Macht“ dermassen euch vor Augen stellte, dass fast jedes Wort und selbst das Wort „Tyrannei“ schliesslich unbrauchbar oder schon als schwächende und mildernde Metapher — als zu menschlich — erschiene; und der dennoch damit endete, das Gleiche von dieser Welt zu behaupten, was ihr behauptet, nämlich dass sie einen „nothwendigen“ und „berechenbaren“ Verlauf habe, aber nicht, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze fehlen, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Consequenz zieht. Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist — und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? — nun, um so besser —“

Nietzsche hat den Muth seiner Meinung. Man hört jetzt schon manche, die so zu pfeifen versuchen, wie er gesungen

hat, und in seiner Sprache, wenn auch etwas schüchtern, von Werthen, neuen Werthen und Umwerthungen reden; wenn man aber an diese Nachbeter und Bewunderer die Frage richtete, wer von ihnen der Naturgesetzlichkeit absagen wollte, so weiss ich nicht, ob überhaupt einer oder der andere von ihnen mit einem solchen Bekenntniss hervortreten würde. Nietzsche aber zieht die volle Consequenz. Naturgesetzlichkeit besagt, dass jedes Einzelwesen nur einerseits ein einzigartiges Individuum ist, andererseits aber ein Glied des lebendigen Universums, dessen Wesenheit der seinigen in einem bestimmten Masse eingepflanzt ist, so dass es insoweit allen derselben Kategorie angehörigen Einzelwesen gleich ist und nur gemäss dieser Kategorie und innerhalb der Grenzen derselben leben und wirken kann, somit in allem seinem individuellen Thun immer zugleich auch zu seinem Theile das Ganze, in einer unabänderlichen und gesetzmässigen Weise, verwirklichen muss. Dies aber ist gerade das, was Nietzsche nicht will, er will das völlig ungebundene, gesetzfreie Individuum, und darum muss die Naturgesetzlichkeit fallen. Es scheint zwar, dass er sich seinen „Willen zur Macht“ ebenfalls als einen einheitlichen Urgrund des Lebens denkt, aber diese Einheit wirkt nicht als eine die Individuen überragende und zusammenschliessende Totalität, sondern erschöpft sich in Individuationen, die sich wiederum selbst zerstören oder doch überwältigen, mit dem steten Ziele, in wenigen Individuen den Willen zur Macht zu immer höherem Ausdruck zu bringen. „Ein Volk“, ruft er aus, ist der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben grossen Männern zu kommen,“ und an einer andern Stelle: „die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen stärkeren Species Mensch geopfert — das wäre ein Fortschritt“. Welcher Art aber die Gipfel der Menschheit sind, zu denen

der Machtwille hinstrebt, ersieht man aus den angeführten Beispielen: Alcibiades, Cäsar, Napoleon I. Der brutalste Machtwille findet hier rücksichtslose Anerkennung: „man missversteht“ heisst es einmal „das Raubthier und den Raubmenschen (zum Beispiel Cesare Borgia) gründlich, man missversteht die „Natur“, so lange man noch nach einer „Krankhaftigkeit“ im Grunde dieser gesündesten aller tropischen Unthiere und Gewächse sucht; und an einer andern Stelle: „auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubthier, die prachtvolle, nach Beute und Sieg lüstern schweifende blonde Bestie nicht zu verkennen.“ Es wird hier der „Natur“ angedichtet, dass es ihr Wesen sei, Gewaltmenschen hervorzubringen, und dass nur darauf alle Entwicklung hinauslaufe.

Man könnte sich versucht fühlen, in dieser Denkweise nur eine pathologische Erscheinung, eine Philosophie des Grössenwahns, zu erblicken; allein damit würde man ihrer Bedeutung nicht gerecht werden, denn sie ist nicht ein isolirtes Phänomen, sondern die kühne Durchführung einer modernen Geistesrichtung bis zu deren letzten Consequenzen, die freilich nur dazu dienen können, die Widersinnigkeit der ganzen Richtung an den Tag zu bringen.

Im Grunde ist der „Wille zur Macht“ das denkbar langweiligste und leerste: der Machtwille, der nur Macht will und immer von neuem Macht und darum unermüdlich ist im Ueberwältigen und Unterwerfen, in der fortlaufenden Selbstzerstörung, will eigentlich gar nichts. Man wird es daher nicht überraschend finden, dass der absolute Individualismus in dieser Gestalt sich vollends als Nihilismus erweist und in der Verneinung von Wahrheit, Moral und Recht hinter dem Stirnerschen Egoismus nicht zurückbleibt.

Wer von „Wahrheit“ spricht, muss annehmen, dass die

einzelnen Dinge und Thatsachen vermöge eines allgemeinen lebendigen, alle Möglichkeit im Voraus in sich schliessenden Grundes sind, was sie sind, und dass sie vom menschlichen Geiste durch nachschöpferische Bethätigung dieser Lebensgrundmacht in ihrem Wesen und ihrer Nothwendigkeit erkannt werden können. Die Wahrheit ist die Erkenntniss der Dinge im Lichte des Universums. Wenn man aber das ganze Sein in Einzelnes auflöst, so kann es Wahrheit nicht geben, sondern nur empirische Thatsachen und immer neue Einzelerscheinungen, die eben so viele neue Offenbarungen sind; der menschliche Geist aber ist dann nichts, als die Funktion eines Individuums, die seinen Affekten oder dem in ihnen herrschenden Affekte dient und seine individuellen Strebungen kund giebt. Daher findet Nietzsche auch folgerichtig die Aufgabe seiner „Philosophen“ nicht darin, zu erkennen, was ist, sondern als „Befehlende und Gesetzgeber“ zu bestimmen, was sein „soll“. „Sie bestimmen erst“, sagt er, „das Wohin und Wozu des Menschen“ und „Ihr Erkennen“ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist — Wille zur Macht. Damit ist die Wahrheit entthront und die individuelle Willkühr an ihre Stelle gesetzt; und das geschieht noch deutlicher in Sätzen, wie dieser: „Das sind noch lange keine freien Geister: denn sie glauben noch an die Wahrheit,“ in dem Citat des Spruches des Assassinen-Ordens „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“ und den hinzugefügten Worten: „wohlan, das war Freiheit des Geistes, damit war der Wahrheit selbst der Glaube gekündigt.“

„Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt,“ dieser Satz führt in das Gebiet der Moral. Wie der Erkenntnisswille im Wahrheitsstreben das Einzelne aus dem Ganzen und das Ganze im Einzelnen zu verstehen trachtet, so ist auch der ethische

Wille darauf gerichtet, in allen Handlungen mit der Bethätigung der eigenen Individualität zugleich den Bestand des Ganzen zu bejahen und alles fremde Leben nach Kräften zu fördern und niemals ohne Noth zu verletzen. Natürlich kann Nietzsche, der eine alles Einzelleben begründende und lebendig durchdringende Universalmacht überhaupt nicht anerkennt und darum auch die Naturgesetze verneint, dies nicht gelten lassen: bei ihm giebt es nur Individuelles und darum auch nur individuelle Selbstbejahungen, zudem bringt seine Entwicklungstheorie es mit sich, dass das Leben beständig darauf ausgeht, stärkere und vornehmere Species und Individuen hervorzubringen, die berufen sind, die Schwachen und Gemeinen auszubeuten und zu unterdrücken. „Der Egoismus“, heisst es bei ihm, „gehört zum Wesen der vornehmen Seele, ich meine jenen unverrückbaren Glauben, dass einem Wesen, wie „wir sind“, andere Wesen von Natur unterthan sein müssen, und sich ihm zu opfern haben.“ „Alles ist erlaubt“: man darf gegen die Wesen niedrigeren Ranges, gegen alles Fremde nach Gutdünken oder „wie es das Herz will“ handeln und jedenfalls „jenseits von Gut und Böse.“ Es giebt ein Pathos der Distanz, „wie es aus dem eingefleischten Unterschied der Stände, aus dem beständigen Ausblick und Herabblick der herrschenden Kaste auf Unterthänige und Werkzeuge und aus ihrer ebenso beständigen Uebung im Gehorchen und Befehlen, Nieder- und Fernhalten erwächst.“ „Das Wesentliche an einer guten und gesunden Aristokratie ist aber, dass sie sich nicht als Funktion (sei es des Königthums sei es des Gemeinwesens), sondern als dessen Sinn und höchste Rechtfertigung fühlt, — dass sie deshalb mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl von Menschen hinnimmt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert

werden müssen. Ihr Grundglaube muss eben sein, dass die Gesellschaft nicht um der Gesellschaft willen da sein dürfe, sondern nur als Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe „und überhaupt zu einem höheren Sein emporzuheben vermag.“ „Sich gegenseitig der Verletzung, der Gewalt, der Ausbeutung enthalten, seinen Willen dem des Andern gleich setzen, dies ist, als Grundprincip der Gesellschaft genommen, Wille zur Verneinung des Lebens, Auflösungs- und Verfall-Princip.“

Es giebt Sklaven-Moral und Herren-Moral. Die erstere hält hoch, was geeignet ist, Leidenden das Dasein zu erleichtern, das Gutsein gegen Andere und das Verlangen nach Freiheit. Die Pflege dieser Moral ist die Sache der Schwachen und Gedrückten, weil sie dieselbe nützlich finden. Die Herren-Moral dagegen hat zu ihrem Gehalte das Handeln „wie es das Herz will.“ Ihr bedeutet „gut“ und „schlecht“ so viel wie „vornehm“ und „verächtlich“.

„Die vornehme Art Mensch fühlt sich als werthbestimmend, sie hat nicht nöthig, sich gutheissen zu lassen, sie urtheilt „was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich“, sie weiss sich als das, was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist wertheschaffend.

Es scheint nicht, das Nietzsche auf seinem Lebenswege einem jener Freien, die weder herrschen wollen, noch jemals sich einer andern Herrschaft, als ihrer eigenen, unterwerfen, denen die Herrschlustigen eben so verächtlich sind, als die Servilen, die sich feige unterordnen, schon begegnet ist oder doch ihn erkannt hat. Sollte er aber einmal den Versuch machen, einem solchen mit seiner angezüchteten Vornehmheit zu imponiren, so wird er auf ein ironisches Lächeln stossen und einen Misserfolg erleben; er wird finden, dass seine

papiernen Zuchtwahl-Aristokraten und europäischen Zukunftsbilder nicht einmal ernst genommen werden.

Es ist selbstverständlich, dass Nietzsche vom Recht so wenig wissen will, wie von der Moral, denn das Recht ist die Lebensregel einer Gesellschaft, die ihre organisirte Gesamtkraft zu dem Zwecke verwendet, alle Privatgewalt zu unterdrücken und einen Jeden vor Verletzung seiner Freiheit zu schützen, dies aber ist der vollkommene Gegensatz zur Nietzscheschen Welt- und Lebensordnung. Wo er von dem zähen Widerstande der Demokraten „gegen jeden Sonder-Anspruch, jedes Sonderrecht und Vorrecht“ spricht, fügt er hinzu: d. h. im letzten Grunde gegen jedes Recht: denn dann, wenn Alle gleich sind, braucht keiner mehr „Rechte.“ Das ist sehr naiv. Die Gleichheit, natürlich nicht die individuelle, die es nicht geben kann noch soll, sondern die Gleichheit in der Freiheit, die jeder Individualität vor Unterdrückung geschützten Raum gewährt, entsteht ja erst durch das Recht und wird durch dasselbe aufrecht erhalten, ist sein eigentlicher Gehalt, das Vorrecht aber ist lediglich Unrecht und, sofern es durch die gesellschaftliche Gesamtkraft durchgesetzt wird, ein Missbrauch der letzteren. Gerade auf diesem Gebiete des Rechts ist von den Römern her bis auf unsere Tage so grosse und erfolgreiche Geistesarbeit geleistet worden, dass einem jeden, und wäre er auch der wohlgezüchtetste Zukunftsphilosoph, anzurathen ist, sich damit bekannt zu machen, wenn er mitreden will.

Wenden wir uns nun von Nietzsche zu Stirner, vom dogmatischen zum kritischen Individualismus zurück. Wir müssen Stirner recht darin geben, dass Ich nichts annehmen kann, was nicht aus meinem Wesen stammt und keinem

Willen mich unterwerfen darf, ausser meinem eigenen. Wäre ich also nichts, als Individuum, so müssten alle Stirnerschen Consequenzen zugestanden werden. Die Frage aber ist: ob Ich nicht mehr bin, als Individuum, und mein Wille nicht weiter geht, als auf individuelle Bejahung. Darauf ist nun die Untersuchung zu richten.

Die Wahrheit.

Was ist Wahrheit? Wer stellt diese Frage? Der Mensch. Wer allein kann sie beantworten? Der Mensch sich selbst. Sich selbst aus seinem eigenen Wesen, nicht aus irgend einem Anderen. Weder die Natur, noch Gott kann ihm sagen, was wahr ist. Die Natur kann Eindrücke auf seine Sinne hervorbringen; ob aber die Erscheinungen, die infolge dessen in seinem Bewusstsein auftreten, wahr sind, kann er nicht von diesen erfahren, sondern nur aus sich selbst. Und auch eine göttliche Offenbarung kann ihm die Wahrheit nicht übermitteln, wenn er nicht an sie glaubt, der Glaube aber ist wieder sein eigenes Gewissheitsgefühl. Sein Bewusstsein ist jederzeit erfüllt mit Vorstellungen, Begriffen und Urtheilen; ob dieselben aber wahr sind, geht nicht aus ihnen hervor, darüber kann nur er selbst entscheiden. Er selbst: wer ist er selbst? oder vielmehr: wer oder was bin Ich? Denn Ich — so kennt und nennt ein jeder sich, und nur für sich selber kann ein jeder die Frage aufstellen und beantworten.

All mein Bewusstsein geht nicht nur in seinem Beginn, sondern auch in seinem Fortgang beständig davon aus, dass Ich mich in einem räumlichen Zusammenhange von Körpern als einen dieser Körper finde. Ich finde mich. Ich finde mich, indem ich diese gesammte Körperwelt wahrnehme und

das Einzelne darin unterscheide, aber nicht dadurch allein, sondern, indem Ich einen dieser Körper von allen übrigen als den meinigen erkenne. Ich vermöchte dies nicht ohne die objective Anschauung, vermöge deren Körper, der meinige darunter, überhaupt erst für mich vorhanden sind, aber Ich vermöchte es auch nicht durch die objective Anschauung allein, denn in dieser habe ich meinen Körper nur wie andere Körper und kann ihn nur, wie jeden Körper von jedem andern, nicht aber als den meinigen unterscheiden. Als den meinigen erkenne Ich ihn nur, weil Ich ihn von innen her bewege und empfinde, während ich die übrigen Körper nur mechanisch von aussen her, mittelst meines Körpers, bewegen und sie nur wahrnehmen, aber nicht empfinden kann.

Ich unterscheide zwischen meiner Empfindung, die subjectiv, nur ein Zustand von Mir, ist und mir niemals gegenständlich werden kann, und Meiner Wahrnehmung, vermöge deren Gegenstände, Objecte, für Mich vorhanden sind.

Ich also bin der lebendige Massstab, nach dem Ich Alles erkenne, meinen Körper von den übrigen Körpern, Subject und Object unterscheide, und, wenn Ich nicht empfindend und wahrnehmend, und beides auch unterscheidend wäre, so gäbe es weder Subject noch Object, d. h. überall kein Wissen; wenn Ich, das Wissende, nicht wäre, so gäbe es auch kein Gewusstes. Ich, das Wissende, bin kein Gegenstand des Wissens, sondern das lebendige Princip alles Wissens, vermöge dessen erst Gegenstände für mich vorhanden sind. Dies also ist die Grundthatsache des Bewusstseins, dass Ich lebe, und dass mein Leben Wissen ist; dass nichts ausserhalb dieses Lebens und ohne dasselbe gewusst werden, dass kein Anderes, kein Nicht-Ich als Ding an sich erkannt werden, dass es für Mich nur Dinge, die meine Objecte sind, geben kann. Ich, das Wissende, kann nicht sein und leben ohne

Gewusstes, nothwendig Gewusstes, aber das Gewusste kann auch nicht sein ohne Mich, das Wissende; im Wissen sind also alle Gegenstände nur als Momente eines lebendigen Prozesses, in dem Ich das thätige Princip bin. Ich, das Wissende, bin auch für mich selbst kein Gegenstand. Das Selbstbewusstsein besteht nur darin, dass Ich Meiner als des Wissenden gewiss bin; nur das Gewusste ist Gegenstand für Mich, Ich aber bin das wissende Selbst, dessen ganzes Leben Wissen und Erkenntniss von Gegenständen ist. Nur kraft dieses Lebens weiss Ich von Mir und von Gegenständen, als meinen Objecten, als von Mir wahrgenommenen Dingen; meine Objecte aber als Dinge an sich anzunehmen und daraus nicht nur das unbewusste Naturleben, sondern auch das Wissen herzuleiten, ist purer Dogmatismus und Fetischismus.

Ich bin Meiner als des Wissenden gewiss, und diese Gewissheit erstreckt sich auch auf Alles, was Ich weiss. Dass Ich empfinde, wahrnehme, vorstelle, denke, will, und was der jedesmalige Inhalt dieser meiner Funktionen ist, darüber kann Ich durchaus keinen Zweifel hegen, das ist mir absolut gewiss. Ein Anderes ist gar nicht für Mich vorhanden; was aber für Mich vorhanden ist, das ist Mir gewiss. Damit ist aber erst gesagt, dass Ich die Quelle aller Gewissheit bin, dass Mir Gewissheit nicht aus Anderem kommen kann. Ob aber mein Wissen auch wahr, d. h. allgemein gültig ist, das ist eine andere Frage. Sicher ist, dass Ich diesen Anspruch erhebe, dass Ich die Wahrheit meines Wissens behaupte, nicht zwar für meine subjectiven Zustände, die mir bloss gewiss sind, wohl aber für mein objectives, sowohl sinnliches als nicht sinnliches Wissen, dessen Wahrheit mir gewiss ist. Wenn dieser Anspruch begründet sein soll, so muss mein objectives Wissen absolutes Wissen, mein Leben, vermöge dessen Ich objectiv weiss, das absolute Leben sein. Ob und

in wie weit dies der Fall ist, darf bezweifelt werden, denn Ich bin vor meinem Wissen und zwar fortwährend, ein Nichtwissendes, ein einzelnes, endliches, im unbewussten Naturprozesse sein Leben vollziehendes Wesen. So muss also, wenn mein Anspruch auf Wahrheit begründet sein soll, die Lebensfunktion, vermöge deren Ich wissend bin, eine solche Erhebung aus einem endlichen Leben und Nichtwissen sein, kraft deren Ich das absolute Leben vollziehe. Ob und inwieweit mein Wissen zu dieser Annahme berechtigt, kann nur aus ihm selbst und von ihm selbst erkannt werden, Ich allein kann es, die lebendige Bewegung meines Wissens durch alle seine Stadien vollziehend, begreifen, bejahen oder verneinen.

So viel ist von vornherein klar, dass Ich den Ausgangspunkt nicht irgend wo ausserhalb des Wissens oder irgend wie vor dem Wissen nehmen kann. Wenn überhaupt etwas für mich vorhanden sein soll, wovon ich ausgehen kann, so muss auch das Wissen schon da sein, das Wissen ist absolute Voraussetzung, in sich seiende Kausalität, und kann aus irgend etwas Gewusstem eben so wenig hergeleitet werden, als ein Mensch über sich selbst hinwegzuspringen vermag.

Andererseits kann aber auch das Wissen, ob es gleich einzig von sich selbst begriffen werden kann, sich nicht abtrennen von seinen Gegenständen und sich selbst zu einem gesonderten Gegenstande des Wissens machen, denn alsdann hätte es ja wieder Gegenstände ausserhalb seiner, was unmöglich ist. Ich weiss vom Wissen nur insofern es mit seinen Gegenständen Eins ist, und von den Gegenständen nur, insofern sie integrirende Bestandtheile des Wissens sind.

Sein und Wissen sind identisch: das Sein als Wissen, das Wissen als Sein zu begreifen, ist die Aufgabe; sie zu trennen und doch ihre Uebereinstimmung zu verlangen und anzunehmen, führt nur dazu, dass beide unverständlich, beide blossе Worte bleiben.

Die Methode, die sich daraus für die Untersuchung ergibt, kann nur darin bestehen, jedes Ding als lebendiges Moment des Wissens und das Wissen selbst als das in den Dingen sich entfaltende totale Sein zu begreifen.

Allerdings das Wissen, in dem und kraft dessen ursprünglich, nicht vermöge eines einmaligen Schöpfungsaktes, sondern eines fortwährend thätigen Seins, Alles, was ist, lebt und webt, ist nicht mein Wissen. In diesem Urprozeß bin ich nicht als Schöpfer, sondern als Geschaffenes. Mein Wissen ist das Wissen eines Einzelwesens, und damit tritt uns sogleich ein offenbarer Widerspruch entgegen, denn das Wissen ist unendliche, schlechthin in sich selbst verlaufende Funktion, das natürliche Einzelleben ist endlich, äusserlich auf Anderes bezogen, nichtwissend. Aber dieser Widerspruch ist ein thatsächlicher, lebendiger. Ich bin dieser Widerspruch: ich bin in der That nichtwissend, und ich bin in der That wissend; ich vollziehe fortwährend diese beiden entgegengesetzten Lebensfunktionen gleichzeitig und vereinige sie in einem Leben. So wird also mein Wissen nichts anderes sein können, als die von mir vollzogene dialektische Bewegung, die beständig diesen Gegensatz zeigt und auch aufhebt und damit mir offenbar macht, was Ich bin und was mein Wissen ist.

Die Grundform des in meinem Wissen sich stetig offenbarenden Gegensatzes ist die von Subject und Object. Ich, das Subject, bin Einzelwesen, denn nur mit meinem Körper fühle Ich mich in unmittelbarer Einheit und ich weiss, dass Ich die objectiv wahrgenommenen Dinge zwar weiss, aber nicht bin. Dies ist die unerschütterliche Grundlage all meines Wissens, dass Ich, das Wissende, ein Einzelwesen bin und dass Ich die Welt, die Ich wahrnehme, nicht bin. Ich kann Subject und Object nicht von einander trennen, denn so bald

ich Subject, d. h. wissendes Einzelwesen bin, ist auch das Object, die Welt, für mich da, und das Object ist für mich nicht vorhanden, wenn Ich, das Subject, es nicht weiss. Nicht trennen kann Ich Subject und Object, aber Ich muss sie durchaus einander entgegen setzen, Ich muss mir fortwährend bewusst bleiben, dass Ich nur als Subject unmittelbares reales Leben bin, das Object aber, die von Mir gewusste Welt, nur mein Geschöpf, ein ideales Nachbild der Welt ist, das nur in Mir Leben hat. Wenn Ich nun dennoch diesem meinem Geschöpf Wahrheit d. h. Uebereinstimmung mit dem real vorhandenen Sein zuschreibe — wie ich unzweifelhaft thue —, so kann Ich die Gewähr dafür nur in Mir selbst finden. Unmittelbar liegt für Mich eine solche darin, dass in meiner objectiven Wahrnehmung die Subjectivität aufgehoben ist, und das Object als frei von ihr, als Nicht-Ich, mir entgegen tritt. Wie dies zugeht, weiss Ich zwar zunächst nicht, denn Ich weiss nicht, vermöge welcher Thätigkeit Ich überhaupt Objecte habe und von der Welt weiss; aber, dass es geschieht, ist mir von vornherein gewiss; die Realität des Objectes ist dem gesunden Menschenverstande deshalb durchaus gewiss, weil er es mit unfehlbarer Sicherheit von seinen subjectiven Zuständen unterscheidet.

So ist also mein erstes und auch in aller Folge unveränderliches Wissen der Gegensatz von Subject und Object, von denen jedes das andere voraussetzt und keins das andere erklären kann.

Mein Wissen besteht darin, dass das Gewusste als Nicht-Ich für Mich vorhanden ist, und doch muss das Nicht-Ich, um gewusst zu werden, Meine Funktion, also Ich sein.

Aus diesem Delemma können wir nur herauskommen durch die Selbstoffenbarung des Wissens, in der es, aufsteigend aus dem Nichtwissen, auf einer höheren Stufe, nicht nur den

Gegensatz von Subject und Object, sondern auch die Einheit beider aus sich begreift.

Aber nur in dieser Bewegung wird es sich selbst erkennen können, und somit kehren wir, um ihm in derselben zu folgen, zur Grundlage all unsers Wissens, der sinnlichen Erfahrung, von der auch vorhin schon die Untersuchung ausgegangen ist, zurück.

Wie das objective Bewusstsein, mein Wissen von der Welt, entsteht, auf welcher Funktion von Mir, es sei Leiden oder Thun, oder beides zugleich, es beruht, das ist die Frage.

Indem Ich in der sinnlichen Erfahrung sowohl die Gegenstände wahrnehme, als mich darunter als empfindenden Körper unterscheide, nehme ich zugleich eine thatsächliche Beziehung zwischen meinem Körper und den andern Körpern wahr, die je nach ihrer verschiedenen Art und Weise, verschiedene subjective Empfindungen in Mir zur Folge hat, Empfindungen, die durchaus nur subjective Bedeutung haben und die Objecte unberührt lassen, worin sich wiederum der Gegensatz von Subject und Object offenbart.

Aber nicht nur meine subjective Empfindung, sondern auch meine objective Wahrnehmung ist durch eine äussere Einwirkung der anderen Körper auf meinen Körper, auf meine Sinnesorgane, Auge, Ohr, Tastnerven, wie ich zwar nicht empfinde, aber objectiv wahrnehme, bedingt und veranlasst.

Wenn man nun hieraus die Folgerung zieht, dass meine objective Wahrnehmung ebenfalls in einer Empfindung besteht, die von den Dingen durch die Sinnesorgane und das Gehirn in Mir erregt wird, so wird man doch diese Meinung bei einiger Besinnung bald aufgeben müssen, denn der Inhalt der objectiven Wahrnehmung besteht gar nicht in einer Empfindung und auch nicht in einer Wirkung der Dinge, sondern in den Dingen selbst, in der Ursache der Einwirkung,

die Ich mittelst der Sinnesorgane von ihnen erfahre. Das objective Bewusstsein ist der von den Gegenständen erfüllte Raum, aber der Raum ist nicht in meinem Kopfe, sondern mein Kopf ist im Raume, Ich als Körper bin nur ein Bestandtheil meines objectiven Bewusstseins. Zudem kann doch eine Empfindung nur subjectiv sein, für das Objective aber ist es gerade wesentlich, dass es nicht-subjectiv, Nicht Ich ist. In der That empfinde ich auch nichts bei der objectiven Wahrnehmung, Ich nehme eben nur wahr, d. h. Ich habe die Gegenstände als solche in meinem Bewusstsein, und, wenn Empfindung sich einmischt, so stört sie nur. Mann kann sich leicht überzeugen, wie entschieden dieser Gegensatz von subjectiver Empfindung und objectiver Wahrnehmung ist, wenn man bei geschlossenen Augen mit dem tastenden Finger über die Oberfläche eines Gegenstandes fährt. Der Inhalt des Bewusstseins ist dann: eine subjective Empfindung von Druck im Finger und objective Wahrnehmung des betasteten Gegenstandes ausserhalb des Fingers. Beide sind toto genere verschieden: die Empfindung besagt nichts über den Gegenstand und der Gegenstand bekundet lediglich sich.

Wenn nun sonach das Object durchaus nicht als subjective Empfindung gedeutet werden kann, doch aber auch im objectiven Bewusstsein ein subjectives Walten stattfinden muss, weil sonst das Object für Mich überhaupt nicht vorhanden sein würde, so kann dieses subjective Walten nur in einem Thun, einer Hervorbringung des Objectes bestehen, einer Umsetzung Meiner in das Object.

In der sinnlichen Wahrnehmung jedoch bin Ich Mir eines solchen Thuns, einer schöpferischen Hervorbringung des Objectes keineswegs bewusst: allerdings weiss Ich im objectiven Bewusstsein auch von Mir, aber nur von Mir, als einem Aufmerkenden, Wahrnehmenden, nicht als einem Hervorbringenden;

wenn Ich meine Aufmerksamkeit ganz von einem Theil der Objecte zurückziehe — und das vermag Ich —, so nehme Ich eben insoweit, als meine Aufmerksamkeit aufgehoben ist, nicht oder nur unvollständig wahr, immer aber tritt Mir das wahrgenommene Object als Nicht-Ich entgegen, ein Causalitätsverhältniss zwischen Mir und ihm vermag Ich nicht herzustellen. Indessen mein objectives Bewusstsein bleibt bei der sinnlichen Wahrnehmung nicht stehen. Es findet sich fortwährend Objectives in meinem Bewusstsein, von dem Ich weiss, dass es nicht einem äusseren Eindrücke auf meine Sinnesorgane entspricht, dem Ich daher auch Wirklichkeit nicht zuspreche: Vorstellungen aller Art, die an keinen bestimmten Raum und an keine bestimmte Zeit gebunden sind, früher Wahrgenommenes oder auch vorher noch nicht Erfahrenes, Bilder, die durchaus den Wahrnehmungsbildern gleichen, aber nicht bestimmten Wahrnehmungsbildern, Bilder, die aus den Elementen der Wirklichkeit gewoben, weiter aber nicht an sie gebunden sind, die auftreten und verschwinden, constant bleiben und sich umgestalten, ohne dass die Ursache davon sich kund giebt. Ich merke auch auf diese objectiven Erscheinungen in Mir und unterscheide sie bestimmt von meinen Wahrnehmungen.*) Ich habe sie als nicht wirkliche Objecte in meinem Bewusstsein, woher sie aber kommen, wie sie entstehen, weiss Ich nicht. Von dem Ursprunge der Objecte erfahre Ich nichts, so lange Ich mich zu ihnen nur als Aufmerkendes verhalte, für welches sie da sind. Aber Ich, dieses Aufmerkende, bin mit allem diesem geschenkten Reichtume nicht zufrieden, Ich will selbst die Quelle und der Grund desselben sein. Ich will es: und es geschieht! „Gott sprach: es werde Licht! Und es ward Licht.“ Das ist nur

*) Mitunter freilich auch nicht, bei krankhaften Hallucinationen, doch das gehört nur der Pathologie an.

die Uebersetzung Meiner, des Nachschöpferischen, in das Urschöpferische, Gott. Ich will der schöpferische Grund meiner Objecte sein, und, indem Ich es will, bin Ich es: Ich nehme Mich aus allen meinen objectiven Bestimmungen, die Ich nur als ein Aufmerkender, wie ein Zuschauer habe, zurück und erzeuge rein von Mir aus die Objecte, die Ich hervorbringen will. Nichts erregt Mich dabei, als mein eigener, aus nichts Anderem stammender Trieb, Ich und nichts als Ich zu sein, alles Andere aber aus Mir herzuleiten. Dass Ich so thue, ist eine Thatsache, die niemand leugnen kann, der sie mit Bewusstsein vollzieht; wer jedoch so modern ist, dass er durchaus nicht zu Sich selbst kommen, dass er nur in seinem Gegenstande leben und nur im Unbewussten den Grund des Seins erblicken kann, dem rathe ich, nicht weiter zu lesen. Ich aber fahre fort, zu sagen, was Ich bin.

Ich erkenne Mich nun als den schöpferischen Grund aller meiner objectiven Bestimmungen, nicht nur derjenigen, die ich wollend aus Mir hervorbringe, sondern auch derjenigen, die Ich, ohne von Mir, als dem schöpferischen Grunde, zu wissen, unbewusst erzeuge, insbesondere auch meiner sinnlichen Wahrnehmungen, denn Ich bin in allen diesen Akten Ein- und dasselbe, Ich, das Wissende: Ich weiss jetzt nicht nur von Dingen, sondern von Mir, als dem Schöpfer der Dinge.

Wie aber ist es zu erklären, dass Ich in der sinnlichen Wahrnehmung, obwohl Ich der Schöpfer der wahrgenommenen Objecte bin, doch von dieser meiner Thätigkeit nicht weiss? Ich erkenne auch dies aus der bewussten Thätigkeit, mit der Ich wollend Objecte aus Mir hervorbringe. In dieser Thätigkeit weiss Ich Mich als den alleinigen Ursprung meiner Objecte, aber Ich gehe zugleich fortwährend in diese Objecte auf, Ich setze mich in ihnen als Nicht-Ich, Ich erzeuge sie

zu ihrer eigenen Existenz. Es ist mein Leben, das in ihnen lebt, ohne Mich können sie nicht sein, sie sind meine Creaturen, aber Creaturen, die Ich zugleich verselbständige. Meine Thätigkeit dabei ist derart, dass immer zugleich die Objecte in mir sind und Ich in den Objecten bin, dass die Objecte ebensowohl Ich als Nicht-Ich sind. Wenn Ich nun eben diese Thätigkeit vollziehe, aber, wie es in der sinnlichen Wahrnehmung geschieht, mit dem Unterschiede, dass Ich nicht von mir anhebe, sondern einer äusseren Erregung meiner Sinnesorgane Folge leiste und entsprechend dieser Erregung und den mir dadurch von der Aussenwelt gegebenen Informationen die Ursachen dieser Erregung als meine Objecte erzeuge, so muss sich als nothwendiges Resultat ergeben, dass nur die solchergestalt erzeugten Objecte als Nicht-Ich in meinem Bewusstsein sind, von Mir aber, als dem schöpferischen Grunde dieser Objecte kann Ich nicht wissen, denn von Mir und meiner Object schaffenden Thätigkeit weiss Ich erst, nachdem Ich mich aus meinen unbewussten objectiven Erzeugnissen zurückgenommen habe und, von Mir anhebend, Objecte aus Mir producire. Wenn Ich mir aber dieser Kraft und Thätigkeit bewusst geworden bin, dann finde ich sie auch bei der sinnlichen Wahrnehmung wieder und Ich weiss, dass, wenn Ich einen Gegenstand beobachte, um ihn möglichst genau nach seinen Formen und sonstigen charakteristischen Eigenschaften aufzufassen, dies dadurch geschieht, dass Ich ihn, zugleich mit der Wahrnehmung, wiederholt in Mich zurücknehme und aus Mir hervorbringe.

Ich weiss nun, dass Ich selbst das Nicht-Ich, dass Ich der identische schöpferische Grund meiner gesammten Erfahrungswelt bin, und jegliches Ding in dieser Welt eine Modification von Mir ist. Aber Ich weiss auch, dass Ich in dieser Erfahrungswelt nur ein vorhandenes Sein reproducire,

und dass meiner Bewusstseinthätigkeit mein Unbewusstsein vorangeht, denn Ich finde Mich selbst in meiner Erfahrungswelt als einen Bestandtheil derselben, und die Einwirkung anderer Körper auf meinen Körper als nothwendige Vorbedingung meines Bewusstseins. Ich gehe also als Wissendes aus Mir, dem Unbewussten, hervor, Ich gehe aber daraus hervor nicht als Folge, sondern als Grund, und erst, indem Ich als Grund thätig bin und die Erfahrungswelt erschaffe, weiss Ich von mir als Unbewusstem. Der schöpferische Grund, das Ding an sich, kann nicht aus einem Anderen hervorgehen, sondern nur aus sich selbst sich regen, nur in sich leben, nur Selbst sein. Dies also ist der Ursprung des Bewusstseins, nicht der einmalige, sondern der fortwährende, dass Ich aus spontaner Regung gegen mein bloss nach aussen und nur auf Anderes gerichtetes Einzelleben Widerspruch erhebe, dass Ich in Mich gehe zum Selbstsein, für das es kein Anderes giebt, und zu der Function des Selbstseins, dem schöpferischen Allsein. Ich bethätige damit, was Ich dem Grunde nach bin, die in meinem Einzelleben aufgehoben enthaltene Allkraft. Ich kann dieselbe aber nur nachschöpferisch bethätigen, Ich bin ein Einzelwesen, das als Allwesen, ein Geschaffenes, das als Schöpfer fungirt. Das Unbewusstsein und das Bewusstsein sind zwei verschiedene Functionen von Mir. Im Unbewusstsein stehe Ich als ein Einzelwesen in äusserem Verhältniss zu andern, ebenso äusserlich sich verhaltenden Dingen und schlechthin unterschieden von ihnen; im Bewusstsein bin Ich durchaus nur für Mich und innerlich, Ich habe kein Anderes und kein Draussen, Ich bin selbst der Raum, der stets in sich geschlossen ist, Ich bin nur für Mich, und, um eine Wirkung hervorzubringen, muss Ich meinen Körper in Bewegung setzen, durch den allein Ich auch Einwirkungen erfahren kann.

Im Unbewusstsein habe ich andere Dinge ausser mir, die ich nicht bin; im Bewusstsein ist dies Verhältniss aufgehoben, Ich begreife auch die andern Dinge in Mich, in den Raum, der Ich selbst bin, Ich bin jedes Ding selbst; Ich bin das Subject und Object in Einem. Im Unbewusstsein folge Ich durchaus äusseren Antrieben und muss, diesen entsprechend, mich äussern; im Bewusstsein vollziehe Ich nur Selbstbestimmungen, äussere Antriebe finden nur auf meinen Körper statt, und was daraus für mein Bewusstsein sich ergibt, das ist in diesem auch schon wieder in Innerlichkeit umgesetzt.

Ich bin also im Bewusstsein das schöpferische Ding an sich, das rein aus sich selbst quellende Leben, welches Alles ist, was ist, aber Ich bin es erst an zweiter Stelle und Ich bin es nur, so weit Ich mein Unbewusstsein aufhebe, d. h. für Mich, als Wissendes, aufhebe, nicht in der Wirklichkeit, in der sogar mein unbewusstes physisches Dasein nicht aufhören kann, ohne, dass auch mein Bewusstsein verschwindet. Mein Wissen also ist ein stetes Hervorgehen aus dem Nichtwissen, und nur, so weit es daraus hervorgeht, ist es. Das ist eine unausgesetzte und unendliche Bewegung Meiner, die das Dunkel zu lichten, das Nichtwissen in Wissen umzusetzen sucht, aber das Nichtgewusste bleibt ein eben so unerschöpflicher Fonds, als das damit ringende Ich eine unendliche Kraft ist.

Mein Bewusstsein hebt allerdings mein Unbewusstsein auf, aber nur partiell, es muss dasselbe andererseits auch bestehen lassen und immer wieder in dasselbe zurückgehen. Immerhin aber ist das Leben des Bewusstseins eine Verneinung, Aufhebung meines unbewussten physischen Daseins, und darum muss es auch, um das physische Leben nicht zu zerstören, periodisch, im Schläfe, ganz in dasselbe untersinken. Nicht minder ist die freie Geistesthätigkeit, die Reproduction der

sinnlichen Wahrnehmung und das Denken, eine partielle Verneinung, Aufhebung der sinnlichen Wahrnehmung, wie diese denn auch bei intensiven Denken dem Bewusstsein fast ganz verschwindet, aber auch hier muss periodische Rückkehr in die blosse oder doch überwiegende sinnliche Wahrnehmung eintreten, wenn das Gleichgewicht erhalten und eine das Leben schädigende Ueberspannung des Denkens abgewendet werden soll. Dieses negativ-positive Auf und Ab ist die stete Bewegung unsers unbewusst-bewussten Lebens.

Wenn Ich aus Mir zum selbstthätigen Leben erwache, kann ich Meine Welt nur bilden aus dem, was Ich durch die Sinne von den Dingen erfahre, dabei bleibe Ich aber Mir selbst als Bildner dieser Welt unbekannt, und das ist auch die Grenze des thierischen Geisteslebens.

Erst indem ich von neuem in Mich gehe, und rein von Mir aus die Erfahrungswelt reproducire, weiss Ich von Mir als der identischen Allkraft, und von nun an, auch wenn Mir dies noch nicht zur Einsicht gekommen ist, giebt es ein bewusstes Erkenntnissstreben d. h. Ich reproducire aus dem unendlichen Triebe des Selbstseins alles Erfahrene aus Mir und suche es aus Mir, der Lebensgrundmacht, zu begreifen, indem Ich Alles und Jedes, das Ich erforschen will, bilde und umbilde, analysire und combinire, und Mir dabei der Gesetzmässigkeit meines Thuns, als der Gesetzmässigkeit des Seins, bewusst werde, denn Ich, der schöpferische Grund von Allem, bin das Allgemeine, das für die Einzelwesen massgebend und ihnen von Mir eingepflanzt ist.

So wächst die Erkenntniss, indem die Erfahrung sich mehr und mehr ausbreitet, und Ich immer von neuem Mich erhebe, um alles Erfahrene in Mir aufzuheben und aus Mir hervorzubringen und dadurch zu begreifen.

Die treibende Kraft, auf der aller Fortschritt im Erkennen

beruht, bin Ich mit meinem unendlichen Identitäts- und Schöpfungstriebe, mit meinem steten Emporringen aus dem, was Ich nicht bin, mit meinem rastlosen Streben, Alles in mein Selbstsein umzusetzen und dadurch zu wissen.

Und nun noch einmal die Frage: was ist Wahrheit? Die Antwort wird jetzt sein dürfen: Ich bin die Wahrheit, denn Ich bin die nachschöpferische Lebensgrundmacht, der Grund aus dem Alles hervorgeht, mit dem nichts im Widerspruch sein kann. Was Ich weiss, das ist.*)

*) Max Stirner hat schon recht darin, dass Ich der Schöpfer aller Bewusstseinsthatsachen bin, aber er verkennet, dass Ich in diesem Schöpfungsacte nicht mehr als Individuum, sondern als Allwesen fungire, und nicht ein bloss individuelles Product hervorbringe, sondern die Wahrheit, dass Ich auch damit die Wahrheit nicht als ein höheres Wesen über Mir setze, sondern als mein Wesen. Dieses überindividuelle Wesen der Menschen zu erkennen, hinderte ihn sein Princip, sein Dogma: Dass der Mensch nichts als Individuum, nichts, als endlich sei. Dieser Glaube und der damit nothwendig verbundene an die sinnliche Wirklichkeit als reales Nicht-Ich ist eben so Dogmatismus, wie es der Glaube an einen ausserweltlichen Gott ist, der seinen Geschöpfen als ein Anderes gegenüber steht. Dieser Gegensatz, sowohl der von Mir zur Wirklichkeit, wie der von Mir zu Gott, wird erst zur Identität aufgehoben, wenn Ich Mich selbst als die in nachschöpferischer Thätigkeit gegenwärtige, lebendige Lebensgrundmacht kenne. Dann erkenne ich Mich selbst sowohl in der Wirklichkeit, als in dem urschöpferischen Grunde des Seins wieder, und Ich weiss, dass Ich der menschengewordene, der im Menschen wiedergeborene Gott bin. Feuerbach hatte vollkommen recht, wenn er das Wesen des Christenthums für das Wesen des Menschen erklärte und die christliche Religion als das Verhalten des Menschen zu seinem Wesen, als zu einem andern Wesen definirte, aber er verkannte, dass das Wesen des Menschen selbst göttlich, dass das urschöpferische und das nachschöpferische Wesen, Gott und Mensch, dasselbe Wesen, und dass die Wahrheit der Religion das Verhalten des Menschen, als des nachschöpferischen Wesens, zu dem urschöpferischen, als demselben Wesen, ist. So aber behielt er nur das der Göttlichkeit beraubte Wesen des Menschen übrig, und Stirner zog nur die volle Consequenz, wenn er nun auch dieses Wesen des Menschen für einen Spuk erklärte und nur noch den individuellen Menschen in seiner Eigenheit und Einzigkeit gelten liess. Die sinnliche Wirklichkeit musste

Was Ich weiss. Ich weiss aber immer nur, so weit Ich das Nichtwissen überwinde, bin also der Wahrheit immer nur in gewissem Masse mächtig. Man muss nur verstehen, dass man die Wahrheit nicht besitzen, nicht fest legen kann: sie ist ganz und gar Leben und Bewegung, und sie ist nur, so weit dieses Leben, diese Bewegung vollzogen wird. Rastlos geht der menschliche Geist, wenigstens in einzelnen hervorragenden Menschen, in Sich selbst zurück, verneint alle fertigen Meinungen, und sucht durch erneute Reproduction des Seins zu vollkommenerer Erkenntniss zu gelangen: so folgen in der Kulturgeschichte die verschiedenen Weltanschauungen aufeinander, der durchgehende Charakter dieser Bewegung aber ist der Trieb zum Selbstsein und die fortschreitende Befriedigung desselben. Im Laufe dieser Bewegung gewinnen immer bestimmte Meinungen für längere oder kürzere Dauer, in engeren oder weiteren Kreisen, die Herrschaft. Jede Meinung, auch eine herrschende, ist immer nur eine unvollkommene Wahrheit; wenn sie aber sich dessen nicht bewusst ist, wenn sie sich für eine vollkommene Wahrheit hält und dem entsprechende Folgerungen zieht, so wird sie insoweit unwahr. Solche doctrinären Unwahrheiten entstehen immer von neuem, denn das erkennende Selbst ist seinem Wesen nach Macht der Wahrheit und behauptet kraft des Gefühls dieser Macht das, was es weiss, apodiktisch; es geht noch weiter und bildet vermöge seines absoluten Identitäts-

er aber stehen lassen, denn sonst gab es auch keinen Individualismus mehr. Er fühlte wohl auch, dass er hierin dogmatisch verfuhr, und einmal versucht er, die Realität der sinnlichen Wirklichkeit halb zu leugnen, indem er sie als gleichwerthig mit dem Gedachten hinstellt. Er sagt: „Durch das Sein wird gar nichts gerechtfertigt. Das Gedachte ist so gut, als das Nichtgedachte, der Stein auf der Strasse ist, und meine Vorstellung von ihm ist auch. Beide sind nur in verschiedenen Räumen, jener im luftigen, dieser in Mir; denn Ich bin Raum, wie die Strasse.“

triebes und seiner nachschöpferischen Potenz stets ein allgemeines Causalitätsgesetz und eine allumfassende Weltanschauung; es wirkt in dieser Weise auch unbewusst, wenn es sich selbst nicht kennt, sondern nur seine Schöpfungen, die Vorstellungen und Gedanken, in die es auf- und eingeht, mit denen es sich identificirt: so erhellt, wie Weltanschauungen entstehen müssen, die das Gepräge der Einseitigkeit und Beschränktheit des jedesmaligen Bewusstseinsinhaltes, aus dem sie hervorgehen, an sich tragen. So verhält es sich z. B. mit der Weltanschauung, die in unsern Tagen eine weit ausgebreitete Herrschaft übt, der mechanischen. Dieselbe geht hervor aus einer völligen Unkenntniss der nachschöpferischen Thätigkeit des Bewusstseins und beruht auf einseitiger Inbetrachtung der aus der sinnlichen Wahrnehmung ersichtlichen äusseren (mechanischen) Beziehungen von Ding zu Ding und der infolge derselben auftretenden Veränderungen, wobei aber völlig ausser Acht gelassen wird, dass diese ganze Kenntniss uns erst durch die nachschöpferische Thätigkeit des Bewusstseins vermittelt wird.*) Auf der vom Experiment unterstützten Beobachtung der aus der sinnlichen Erfahrung ersichtlichen mechanischen Beziehungen der Dinge zu einander und der Feststellung der davon abhängigen gesetzmässigen Veränderungen, welche jedoch die Dinge selbst immer voraussetzen und dieselben in ihrem Wesen nicht ergreifen können, beruht die exacte Naturforschung, und man darf es dieser nicht zum Vorwurf machen, wenn sie sich darauf als ihr alleiniges Gebiet beschränkt, der mechanischen Causalitätstheorie aber bedarf sie nicht und wird vielmehr durch dieselbe nur irre geleitet, in der Weise, dass aus der Theorie

*) Weiter habe ich dies ausgeführt in „der Wille, die Lebensgrundmacht.“ S. 119 u. f. und in „das Gesetz der Causalität in der Natur.“ S. 181 u. f.

heraus hypothetische Erklärungen und Erscheinungen geliefert werden, die sich in der Wissenschaft festsetzen und der lebendigen Forschung aus der sinnlichen Erfahrung Eintrag thun. Die mechanische Welttheorie beruht einfach darauf, dass das einseitige Causalitätsmoment der äusseren Beziehung der Dinge auf einander zum absoluten Causalitätsprincip erhoben wird, und nunmehr aus diesem Alles erklärt werden soll, auch die Dinge selbst, obwohl dieselben doch ihrer äusseren Wirksamkeit nothwendig vorausgesetzt werden müssen, und die ganze Welt und ihre Entwicklung. Das Ganze ist ein Hysteron-proteron, eine Sammlung sich selbst widersprechender Thesen, eine Gedankenkonstruction, die weder an der Erfahrung, noch am selbstbewussten Denken einen Halt hat; Stirner würde sagen und mit Recht: ein Spuk.

Nun aber ist diese mechanische Causalitätstheorie dergestalt in die exacte Naturwissenschaft eingedrungen, dass sie alle Ehren der letzteren für sich in Anspruch nimmt und namentlich die der Wissenschaftlichkeit. Hier begegnet man denn auch stets dem stark betonten Gegensatz von Wissen und Glauben. Allerdings, glauben kann Ich an die mechanische Welttheorie nicht, denn Glauben ist mein Gefühl von der Wahrheit eines Satzes, der Mir, der Wahrheitsquelle, entsprechend ist, die mechanische Welttheorie aber steht mit Mir, dem nachschöpferischen Princip, in entschiedenem Widerspruch. Der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben ist aber auch keine Wahrheit. All mein Wissen geht hervor aus meiner nachschöpferischen Bewusstseinsthätigkeit und hat an meinem Wahrheitsgefühl sowohl ein voraufgehendes Ahnen, als eine nachfolgende Bestätigung. Was Ich nicht glauben kann, das ist auch nicht wahr.

So also ist es in dem Bewegungsprozess, auf dem die

menschliche Erkenntniss beruht, begründet, dass unser Wissen der Wahrheit nur immer in gewissem Masse mächtig sein kann. Für den einzelnen Menschen aber wird dieses Mass noch besonders bedingt durch seinen individuellen Charakter. Um dies darzuthun, ist es erforderlich, nachdem bis jetzt die Aufmerksamkeit vorzugsweise auf das objective Bewusstsein gelenkt worden, nun auch noch das subjective näher zu betrachten.

Unser Bewusstsein ist stets subjectiv und objectiv zugleich, und beides in Einem, sobald Ich aus eigener Regung Mich zur reinen Thätigkeit aus Mir erhebe und damit als Quelle von Allem, was Ich weiss, als nachschöpferisches Princip, als den wiedergeborenen Weltwillen, aus meiner eigenen Thätigkeit erkenne. Im objectiven Bewusstsein bilde Ich das vorhandene Sein ideal nach, im subjectiven bin Ich die reale Substanz eines Einzelwesens.

Wenn mein subjectives Bewusstsein zugleich mit dem objectiven erwacht, weiss Ich von Mir, als Wissendem, subjectiv eben so wenig, wie rücksichtlich der objectiven sinnlichen Wahrnehmung. Wie Ich meine objective Erfahrungswelt in gegebener Bestimmtheit vorfinde, so finde Ich auch mich als Subject vor mit Empfindungen, Erregungen, Trieben, die kraft einer nicht von Mir bestimmten Nothwendigkeit sind und von mir gewusst werden. Alle diese Empfindungen und Triebe sind, wie Ich aus dem objectiven Bewusstsein erfahre, entweder von Gegenständen, die meinen Körper äusserlich sind, veranlasst, oder richten sich auf solche Gegenstände, zu denen sie eine bestimmte mechanische Beziehung auszuführen oder zu vermeiden streben. Die Triebe zeigen sich dabei als im Subject begründete Bestimmtheiten, denn sie sind im Bewusstsein fühlbar, wenn auch die Objecte, auf welche sie ihrer Natur nach sich richten, in der Wirklichkeit

nicht vorhanden sind. Im Grunde aber sind alle diese Triebe nur ein Trieb, der Individualtrieb, der auf meine individuelle Bethätigung und Befriedigung in der Wirklichkeit ausgeht, und dieser Trieb ist nur deshalb ein so mannigfaltiger, erscheint als ein vielfacher, weil er sich auf so verschiedene objective Beziehungen erstreckt.

Allein mir wohnt nicht nur der Trieb inne, mich als Individuum zu bethätigen, sondern auch der Trieb, mich rein aus mir selbst zu bestimmen, unabhängig von allen Bestimmungen, die ich in mir bloss vorfinde, und von allen äusseren Objecten, von irgend einem Anderen. Nicht aber nur dieses Triebes bin ich mir bewusst, sondern auch der Erfüllung, die Ich ihm gebe, Ich, der Ich aus eigener, spontaner Regung zu Mir selbst komme und Mich nun selbst aus meiner Thätigkeit erkenne, als das nachschöpferische Princip meines ganzen Bewusstseinsinhaltes, sowohl des subjectiven, als des objectiven. Ich, als das Wissende, bin nothwendig Wille, Wille zum nachschöpferischen Allsein, denn nur in dieser thätigen, lebendigen, gewollten Nachschöpfung besteht das Wissen und kann es allein bestehen. Nur aus der lebendigen Identität des Wissenden und Gewussten kann Wissen hervorgehen. Ich weiss von einer Sache nur, wenn sie so für mich ist, wie sie in Wahrheit ist: wie kann sie aber so für mich sein, wenn sie eine andere ist? Darum herrscht eben in der physischen Wirklichkeit Unbewusstsein, weil dort jedes Ding zu jedem Dinge sich als ein anderes verhält, und es ist somit auch einleuchtend, dass nur die Lebensgrundmacht, die mit jeder ihrer Modifikationen auch identisch ist, wissen kann, und der Mensch nur, indem er die wiedergeborene Lebensgrundmacht ist und als solche sich nachschöpferisch bethätigt.

Das Sein der Lebensgrundmacht und das Wissen ist dasselbe, und beides ist Wille, der aus spontaner Regung sich

selbst realisirt, und in allen seinen Bestimmungen eben so identisch mit sich selbst bleibt, wie dies ein nothwendiges Erforderniss des Wissens ist. Wissen und Wollen ist dasselbe, nur von verschiedenen Seiten betrachtet, und damit ist denn auch der „Weltknoten“, den Schopenhauer „unerklärlich“ und „das Wunder *καὶ ἐξοχήν*“ nennt, nämlich die Identität des erkennenden und des wollenden Subjectes, gelöst.

Nun wird auch ohne Weiteres verständlich sein, dass das Selbstbewusstsein im Subject sich durchaus als Wille kund giebt. So wie Ich zu Mir selbst gekommen bin, so will Ich, d. h. Ich lasse keine Bestimmungen gelten, als die meinigen; sie sind alle die meinigen, denn Ich bin die Lebensgrundmacht, aus der Alles herkommt und in der Alles lebt und webt, die Willens- und Wissensmacht, die auch schon vorher, obwohl ihrer selbst unbewusst, Mich als ein vorgefundenes, geschaffenes und innerlich bestimmtes Wesen reproducirt hat.

Als Wille nun bin Ich die Lebensgrundmacht, die den Individualtrieb als das Princip desselben massgebend bestimmt. Ich will Mich als Individuum und Mich als Lebensgrundmacht verwirklichen, Ich will thätig sein in der fortschreitenden Entwicklung des Universums und mein individuelles Leben damit in Uebereinstimmung wissen, Ich verneine den Individualtrieb, so weit er damit sich in Widerspruch setzt und bejahe ihn, wenn er damit in Einklang ist, Ich will meine ganze Individualität, aber Ich will auch jede andere.

Der Wille zeigt so seinen ethischen Gehalt, und er erweist sich auch als die Macht, seine Bestimmungen durch körperliche Handlungen in der Wirklichkeit auszuführen. Zwar die Wirklichkeit, die jederzeit dem Bewusstsein vorausliegt und diesem erst durch die sinnliche Wahrnehmung offenbar wird, ist auch für den Willen ein schlechthin

Vorgefundenes, die gegebene Vorbedingung aller seiner Thätigkeit; für alle Handlungen aber, die erst aus dem Bewusstsein hervorgehen und Verwirklichungen desselben sind, ist der Wille, das Princip des Bewusstseins, allmächtig: was der Wille, in Uebereinstimmung mit den Naturgesetzen, bestimmt, das geschieht; was er verneint, kann nicht geschehen. Der Wille ist allmächtig seinem Wesen nach; in wie weit er aber in einzelnen Menschen zur Macht gelangt, das hängt davon ab, inwieweit er in demselben zu sich selbst kommt, inwieweit er das Nicht-gewollte, aus dem er sich erhebt, überwindet, das bloss Gewusste in Selbstbewusstsein umsetzt, den Individualtrieb durchdringt oder selbst von ihm erfüllt wird. Er geht beständig erst hervor aus einem Triebe zum Wollen, d. h. aus einem innern Drange, vom Nichtsein zum Sein überzugehen. Die Stärke dieses Triebes und die Kraft des daraus hervorgehenden Wollens ist individuell bestimmt eben so, wie die Stärke und specifische Weise des Individualtriebes im Ganzen und in seinen mannigfaltigen Richtungen bei jedem Menschen individuell bestimmt sind. Diese individuelle Bestimmtheit und insbesondere das Kraftverhältniss des Willens zu den Individualtrieben macht den Charakter aus, der schlechthin unabänderlich in der Kraft zum Wollen aber einer unendlichen Entwicklungsfähigkeit sicher ist. Dieser individuelle Charakter bestimmt für jeden einzelnen Menschen die Leistungsfähigkeit des Willens und damit auch der Erkenntniss. Der Erkenntnisswille, der den Gegensatz von Subject und Object aufhebt und das ganze Sein reproducirt, ist Eins mit dem subjectiven Thatwillen, der in der objectiven Welt sich verwirklicht. Der Erkenntnisswille ist das Auge, die Intelligenz des Thatwillens, der Thatwille ist Motiv des Erkenntnisswillens. Somit ist auch jede dieser beiden Seiten des Willens durch die andere bedingt und durch den individuellen Charakter.

So also ist jeder einzelne Mensch eine specifische, einzige Gestalt der Wahrheit, die einerseits Allgemeingültigkeit, durch welche die Möglichkeit der Verständigung und der Diskussion unter den Menschen bedingt wird, in Anspruch nehmen kann, andererseits aber so beschränkt oder specifisch modificirt ist, wie dies durch den individuellen Charakter nothwendig gemacht wird. Die grossen Leistungen des nachschöpferischen Willens gelangen nur in seltenen Menschen zur Vollendung, in vielen wirkt er als gesunder Menschenverstand tüchtig, gediegen, und in den meisten ist er nur eine schwache Flamme, die ihr trübes Licht auf angelernete Meinungen wirft. In diesen finden sich denn auch die Typen, die den einzelnen Menschen trotz einzigartiger Individualität als Bestandtheil einer Berufs- und Interessenklasse erkennen lassen, die Agrarier, Geistlichen, Officiere, Professoren, Regierungsräthe u. s. w. Das sind eben so viele Wahrheits-typen, die, ihrer Schranken unbewusst, sich sämmtlich apodiktisch geltend machen. Hier breitet sich der ganze Carneval des menschlichen Geistes aus, aber auch, wenn die zahlreichen herzerfreuenden Exemplare des gesunden Menschenverstandes und die wenigen der nachschöpferischen Originalität einbezogen werden, der Reichthum der in Individuen sich ausgestaltenden Lebensgrundmacht, den die bildende und dichtende Kunst eben so wie die Carnevalsgestalten uns reproducirend vorführt, aber nur dann in ihrer Wahrheit zeigt, wenn sie dieselben mit dem Weltauge und im Lichte des Weltganzen anschaut. Darin vermögen ihr nun die am stärksten in individueller Beschränktheit befangenen Geister am wenigsten zu folgen, und, wer den Humor davon recht geniessen will, dem ist die Rectoratsrede von Du Bois-Reymond „Göthe und kein Ende“ zur Lectüre sehr zu empfehlen. An Unbewusstsein dessen, was das Wesen Götheschen Geistes

ausmacht, ist darin das Unglaubliche geleistet, und eigentlich behandelt der Redner Göthe nur als einen Spiegel, aus dem das eigene Bild des Herrn Professors in erhöhtem Glanze zurückstrahlt. Schliesslich erfahren wir von einem angeblichen Gesetze, wonach ein Volk erst eine gewisse Zeit nach seiner Dichterblüthe reif für Naturwissenschaft wird, und dass es Göthe's Schwäche war, dass ihm „der Begriff der mechanischen Causalität“, worin der Herr Professor bekanntlich excellirt, gänzlich abging. Armer, zurückgebliebener Göthe! Und dieser Mann wollte gar auch Farbenerscheinungen beobachten und über die Gesetzlichkeit derselben mitsprechen. Natürlich war das nur „die todtgeborene Spielerei eines autodidaktischen Geistes“. Dass aber das Auge eines Dichters (der in unserm Falle ausserdem einer der klarsten und tiefsten Denker war) auch in Naturerscheinungen mitunter besser zu sehen vermag, als das eines von vornherein in der Theorie befangenen Forschers, das würde dem Herrn Professor vielleicht klar werden, wenn er ein einziges Mal das Spectrum in dessen Entstehung und Abwandlung und im Verhältniss zu seiner dunkeln Umgebung mit Götheschen Augen anschauen könnte.

Der individuelle Charakter bestimmt das durchgängige Verhalten eines Menschen rücksichtlich der Wahrheit; es ist aber leicht verständlich, dass auch im einzelnen Falle, und gerade nur in diesem, ein stark hervortretendes Gefühl oder Interesse, für eine diesem Interesse widerstreitende Wahrheit blind machen kann. Der Chauvinismus z. B. macht in der Regel unfähig, über ein fremdes Volk, gegen das sein nationaler Zorn sich richtet, die Wahrheit zu erkennen. Aus gleichem Grunde ist auch die Bestimmung der deutschen Civil-Prozess-Ordnung als verfehlt zu bezeichnen, die, im Widerspruche mit dem bis dahin geltenden Recht, nahe Angehörige einer Prozesspartei, Eltern, Kinder, Geschwister,

Ehegatten, für zeugnissfähig erklärt und die Schätzung ihrer Glaubwürdigkeit dem Ermessen des Richters überlässt. Der Richter kann nun allenfalls aus dem Eindruck, den der Zeuge auf ihn macht, sich eine Ansicht darüber bilden, ob derselbe die Wahrheit zu sagen glaubt; ob aber der Zeuge etwa unbewusst die Wahrheit, die seinem Privatinteresse nicht entspricht, verkennt oder diesem Interesse gemäss modificirt, das kann der Richter auf keine Weise wissen, das weiss der Zeuge selbst nicht. Man ist dabei von einer altbewährten, psychologisch wohlbegründeten Regel abgewichen, wie von mancher andern Regel, zu Gunsten des subjectiven Ermessens, dem man zuviel zutraut, aber der Schade, den die Rechtspflege dabei erleidet, ist sehr bedeutend.

Angesichts der Mannigfaltigkeit der individuellen Besonderungen der Wahrheit versteht man, wie die Frage „was ist Wahrheit?“ in skeptischem Sinne auftauchen konnte. Allein die Wahrheit ist in all' diesen individuellen Gestaltungen doch immer sie selbst, die Wahrheit. Es gehört zum Wesen der Wahrheit selbst, sich zu individualisiren, und dann bekundet sie ihre höhere Macht auch darin, dass die individuellen Besonderungen der Wahrheit niemals in der Menschheit oder auch nur in weiteren Lebenskreisen, wie einem Lande, einem Staat, allgemeine Geltung erlangen. Es giebt in solchen grösseren Lebenskreisen immer eine gewisse, allgemeine, anerkannte, objectiv erkennbare, öffentliche Meinung (namentlich rücksichtlich ethischer Fragen), aber diese hält sich von individueller Besonderung oder gar Marotte frei, sie giebt einem gewissen Mittelmasse der bis dahin in der Menschheit zur Reife erlangten Erkenntniss Ausdruck, ohne freilich den höchsten geistigen Offenbarungen der Zeit bereits zugänglich zu sein, folgsam aber dem gesunden Menschenverstande.

Der individuelle Charakter bestimmt die Eigenthümlichkeit der Denkweise nicht nur bei gewöhnlichen Menschen, sondern auch bei den hervorragenden Denkern, und es wäre von höchstem Interesse, die Denkresultate bedeutender Philosophen, wie Baco, Cartesius, Kant, Schopenhauer u. s. w. auf ihre psychologischen Quellen hin zu untersuchen und ihren psychologischen Grundcharakter zu erforschen.

Hier wollen wir nur versuchen, und nur ganz unmassgeblich versuchen, für eine Denkweise, wie sie bei den beiden Vertretern des Individualismus, von denen wir ausgegangen sind, Max Stirner und Friedrich Nietzsche, so entschieden hervortritt, den psychologischen Grundcharakter uns verständlich zu machen. Wir lassen dabei ausser Acht, was bei diesen Denkern nur Weiterdenken von vorausgegangenen geistigen Erzeugnissen ist, wie bei Stirner von den Gedanken Hegels, Feuerbachs und Bruno Bauers, bei Nietzsche von denen Schopenhauers und Darwins; dies allein erklärt nicht eine so scharf ausgeprägte Denkweise, eine so eminente Einseitigkeit, die letztere muss vielmehr in einer individuellen Bestimmtheit ihren psychologischen Grund haben.

Es ist auch bei beiden Denkern nach ihrer ganzen Art und Weise ausgeschlossen, dass gewöhnliche, gemeine, Individualtriebe ihre Denkweise beeinflusst haben. Es bleibt fast nur übrig, den psychologischen Prozess bei ihnen so aufzufassen, dass der Individualtrieb im Ganzen bei ihnen als ausnahmsweise stark zu denken ist, als ein Trieb zur souverainen Bethätigung des Individuums. Wenn nun der Wille, so stark er sein mag, diesen übermächtigen Individualtrieb nicht überwinden kann, vielmehr ganz von demselben erfüllt wird, so wird er auch seine ganze, unendliche Potenz nur gemäss dem Individualtriebe bethätigen, und sein ethischer Gehalt, die Bejahung des Weltganzen und aller Individuen

und die dementsprechende Zweckbestimmung der eigenen Individualität, nicht in ihm hervortreten können. Dabei wird der Wille auch als Erkenntnisswille sehr stark sein können, aber, soweit der subjective Trieb sein Motiv ist, wird er als Intelligenz ebenfalls nur den Individualtrieb unterstützen. Der Individualtrieb eignet sich so die ganze Macht des Willens und sein absolutes Wesen an und das Unendliche geht auf in ein Individuum.. Der Wille wird nun Alles, worin er überindividuell ist, verneinen, die Wahrheit, die Moral, das Recht, wie es bei Stirner und Nietzsche gleichmässig sich zeigt. Das ist abschreckend und setzt sich in Widerspruch mit den höchsten Kräften des menschlichen Wesens. Wir brauchen uns aber nicht darüber zu beunruhigen, denn auf Propaganda hat diese Denkweise, die eine sehr ungewöhnliche psychologische Disposition voraussetzt, nicht zu rechnen; wir müssen aber auch anerkennen, dass sie in einer Hinsicht die unzähligen Halbwahrheiten, die unter den Menschen umlaufen, weit überragt: darin nämlich, dass sie lehrt, dass Alles, was wir wissen, unser eigenes Wesen ist, dass sie unser Eigenthum behauptet gegen alles Fremdthum.

Wir ziehen die Summe. Es giebt keine Wahrheit, die für uns irgendwo oder irgendwie bereit läge, so dass sie von uns ergriffen und angeeignet, oder uns kund gegeben und eingeflösst werden könnte. Die Wahrheit ist für uns nur da als der Lebensprozess des einzelnen Menschen, vermöge dessen er weiss, und sie ist auch nur da für jeden Einzelnen, der diesen Prozess in sich vollzieht, für jedern Andern ein undurchdringliches Geheimniss, dass nur so weit offenbar werden kann, als der Wissende es selbst verräth durch sinnliche Zeichen, die dem die Zeichen Vernehmenden es möglich machen, den gleichen Bewusstseinsvorgang, vollkommen oder unvollkommen, in sich hervorzurufen.

Wie kann nun der Lebensprozess eines Einzelwesens mehr, als es selbst, wie kann er das Sein, wie kann er jedes Ding in Uebereinstimmung mit sich selbst enthalten? wie kann er Wahrheit sein? Die Wahrheit objectiv ausgedrückt, ist das gewusste Sein, sie ist Wissen, das schlechthin mit dem Sein, und Sein, das schlechthin mit dem Wissen in Uebereinstimmung ist. Das heisst: das Sein ist absolute, allumfassende Identität mit sich selbst und das Wissen ist das Leben des Seins als absolute Identität. Nur kraft dieser Allheit des Seins giebt es Wissen, und, wo Wissen ist, ist es lebendige Function dieser Allheit. Das Einzelwesen, es mag zum Wissen befähigt sein oder nicht, ist in seinem physischen Leben, als ein Glied im Naturprozesse, als Ding unter Dingen, nothwendig unbewusst, denn es steht dabei im Ganzen, als ein einzelnes Ding, in nothwendiger Beziehung auf Anderes ausser ihm, das ihm unabänderlich ein Anderes, Fremdes bleibt. Die Natur wird gewusst, d. h. von dem lebendigen Sein, das als Einheit sie in sich fasst, aber sie weiss in keinem Punkte von sich selbst, und sie kann durch ihren Lebensprozess auch kein Wissen hervorbringen. Dass Letzteres möglich sei, ist ein todtgeborener Gedanke, der weder dem Naturprozesse, zu dessen Wesen das Unbewusstsein gehört, noch dem geistigen Leben gerecht wird. Das letztere fordert selbst den unverbrüchlichen Fortbestand der Natur und des ihr eigenthümlichen unbewussten Lebens, denn das ist der Mutterboden, in dem es wurzelt und aus dem es seine Kräfte zieht; wo es aber aufspringt in der Natur, da geschieht es aus spontaner Bewegung und kraft der ihm eigenen Function, als eine Selbstoffenbarung des Seins in seiner Totalität und Identität.

Der Mensch ist jederzeit unbewusst und wissend zugleich: unbewusst ein in der Natur stehendes und vom Natur-

prozesse bestimmtes Einzelwesen, wissend die lebendige Substanz alles Seins, welche die Natur in sich schliesst und aus sich hervorbringt; unbewusst schlechthin unterschieden von Anderem, was er nicht ist, wissend absolute Identität die alle Unterschiede als Momente ihrer selbst in sich hat; unbewusst nach aussen gekehrt gegen Anderes, wissend reines Insichsein, das kein Draussen hat. Es scheint dies ein vollkommener Widerspruch, und es ist auch ein Widerspruch, ein lebendiger Widerspruch, der aber im Wissen sich zur Identität aufhebt: der Mensch erhebt thatsächlich in spontaner Regung Widerspruch gegen sein natürliches Unbewusstsein, er erwacht vermöge einer eingeborenen Kraft zur Wiedergeburt des einheitlichen Urseins, dem er als lebendiges Moment angehört und das aufgehoben in ihm enthalten ist, das Geschöpf wird Schöpfer und vollzieht in sich das Wissen, welches das Sein ist im Geiste, d. h. in der Wahrheit.

Was er weiss, ist Wahrheit, aber er weiss nur, was er seinem Unbewusstsein abringt. Sein unbewusstes Leben geht seinen Gang unberührt von seinem Wissen, das erst wieder körperlich in den Naturprozess eingehen muss, um Einfluss auf die Wirklichkeit zu gewinnen; ja dies unbewusste Leben ist die nothwendige Voraussetzung seines Wissens, denn es liefert ihm durch die Sinne die Data, aus denen er das Sein reproducirt und allein reproduciren kann, weil er nur Wiedergeburt des vorhandenen Seins und nachschöpferische Thätigkeit, zur originalen Production aber unvermögend ist.

So sind Unbewusstsein und Wissen, Erregung von aussen und inneres Schaffen die beständigen Pole seiner geistigen Bewegung, die sich positiv-negativ ausgleichen, in einem fortwährend fliessenden Leben, dessen einheitlicher Träger er selbst ist, das er aber nicht vollziehen könnte, wenn er in Leib und Seele getrennt wäre. So ist also in jedem Augenblicke

sein Wissen zugleich bestimmt durch sein Nichtwissen und zwar Wahrheit, aber unvollkommene, in stetem Werden begriffene, doch eines unendlichen Fortschritts fähige Wahrheit. Alle Wahrheit, die wir kennen, ist eben nur dieses unbewusstbewusste Leben der einzelnen Menschen, ist individuelle Gestalt der Wahrheit. Festlegen lässt sich die Wahrheit nicht und ausserhalb des lebendigen Selbstseins des Menschen hat sie keinen Gegenstand. Ueberall, wo in einem Menschen die geistige Thätigkeit erwacht, da ist das Allleben, da ist die Wahrheit; und darum verstehen sich die Menschen untereinander und vereinigen sich in übereinstimmendem Wissen und Wollen, weil sie in der Wahrheit alle Eins sind, und sie verstehen sich auch wiederum nicht und streiten mit einander, weil sie im Nichtwissen, in dem individuellen Gepräge der Wahrheit, alle verschieden sind. Aber alle diese individuellen Gestalten der Wahrheit haben ihr Recht und machen den unendlichen Reichthum des Lebens aus; ihre stete Bewegung in sich selbst und gegeneinander, ihr Uebereinstimmen und Streiten bildet das rastlos in Erkenntniss der Wahrheit fortschreitende Gesamtleben der Menschheit.

Das Nichtwissen, das mit unserm Wissen jederzeit verbunden ist und sein lebendiges Gegengewicht bildet, macht die Wahrheit, die wir in der That erkennen, nicht zur Unwahrheit, sondern nur zu einer beschränkten Wahrheit, die, so weit ihr positiver Gehalt reicht, auch absolut gilt. Erst, wenn und insoweit die solchergestalt beschränkte oder einseitige Wahrheit über ihren Gehalt hinaus als vollkommene Wahrheit angesehen und behauptet wird, wird sie insoweit zur Unwahrheit und zum Irrthum, ja zur Quelle ganzer Reihen von Irrthümern, die aus der vermeintlichen vollkommenen Wahrheit abgeleitet werden. Es geschieht dies fortwährend, weil das Wissen seinem Wesen nach absolut behauptet, und

gerade von den beschränkten Geistern am meisten, weil sie sich in totaler Unkenntniss der Beschränktheit oder Einseitigkeit der von ihnen erkannten Wahrheit befinden. Es ist einleuchtend, dass auf diese Weise das Mass der verschiedenen individuellen Befähigung zum Wissen zur Quelle zahlloser Irrthümer wird. Wichtiger aber und von allgemeiner Bedeutung sind die Irrthümer, die aus dem Lebensprozesse unseres Wissens selbst hervorgehen. Wir versuchen, dieselbe nach ihren wesentlichen Momenten zu charakterisiren.

Dass unser Wissen unser Unbewusstsein zur Voraussetzung hat und daraus hervorgeht, würden wir, weil letzteres schlechthin ausserhalb des Wissens liegt, nicht wissen können, wenn nicht das Wissen selbst uns dies lehrte, wenn es nicht selbst sich offenbarte als Aufhebung des Nichtwissens, als einen lebendigen Gegensatz von Nichtwissen und Wissen, den es fortwährend setzt und auch ausgleicht, als den Gegensatz und die Einheit von Subject und Object, Erfahrung und Denken, Müssen und Wollen.

Nun aber ist dies die Natur unseres Wissens, dass der Gegensatz, den es uns offenbart, jederzeit klar und mit zwingender Nothwendigkeit in unserm Bewusstsein ist, die dialektische Bewegung dagegen, vermöge deren die beiden Momente des Gegensatzes auch beständig in Einheit sich ausgleichen, das eigentliche Problem unserer fortschreitenden Erkenntniss, sich nur dem unermüdlichen Denken in langen Zeiträumen mehr und mehr enthüllt.

Wenn nur der Gegensatz im Bewusstsein einseitig festgehalten, die Einheit seiner Momente im Wissen nicht erkannt wird, so müssen hieraus wesentliche Irrthümer hervorgehen.

Der fundamentale Gegensatz in unserem Bewusstsein ist der von Subject und Object. Er beruht mit Nothwendigkeit

darauf, dass unser Wissen unser Unbewusstsein zur Voraussetzung hat. Wenn ich zuerst aus meinem Unbewusstsein zur Funktion des Wissens mich erhebe, kann der Inhalt meines Wissens nichts Anderes sein, als das Unbewusste, das kraft des Wissens nunmehr von mir Gewusstes ist. Als Unbewusstes, das aber nun von mir gewusst wird, bin ich ein Ding unter Dingen, welches Anderes ausser sich hat, einzelnes Glied eines Zusammenhanges, dem ich angehöre, der ich aber nicht bin. So weiss ich denn nun Mich mit meinen Empfindungen und Trieben, als ein den Einwirkungen anderer Wesen unterworfenen und auch auf sie einwirkendes Einzelwesen, als Subject und den Zusammenhang der Dinge, dem ich angehöre, die Natur, als Object, und beides als schlecht-hin entgegengesetzt: mein subjectives Bewusstsein ist nicht objectiv, mein objectives Bewusstsein nicht subjectiv. Beides aber ist für mich vorhanden, wird von mir gewusst, ohne dass ich weiss, wie dies zugeht; das Wissen als solches kommt in diesem Inhalt des Bewusstseins nicht vor und kann nicht darin vorkommen, denn in ihm stellt das für sich selbst noch latente Wissen lediglich das Unbewusste dar, von dem es ausgeht, das es vorfindet. Ich weiss also damit nur von Mir, als Unbewusstem, nicht aber von Mir als Wissendem. Allein Ich als Wissendes offenbare mich mir selbst. Ich erhebe thatsächlich aus spontaner Regung Widerspruch gegen mein blosses Wissen des Unbewussten, wie ich zuerst Widerspruch erhob gegen mein Nichtwissen, gegen mein unbewusstes Leben in der Natur, und dadurch erst Wissen erzeugte und von dem Unbewussten allererst erfuhr. Ich bewähre und beweise mich nun — andere Beweise giebt es überhaupt nicht — als das Wissende, indem Ich alles Gewusste als aus Mir stammend erkenne, indem ich es aufhebe und aus Mir wieder hervorbringe. Ich erkenne damit

Mich und die Natur in einem neuen Verhältniss, nicht mehr dem des Gegensatzes, sondern dem der Identität. Was auf der ersten Stufe des Wissens, auf der nur das Unbewusste vorkommt, unbegreiflich ist, dass das Nichtsubjective, das Object, die Natur, für mich, das Subject, vorhanden ist, von mir gewusst wird, wird auf dieser zweiten Stufe klar: Ich, das Wissende, bringe das Object hervor, Ich bin Subject — Object, Ich bin die Natur, Ich bin die Allkraft, die nichts nicht ist, Ich bin das all-eine, lebendige, thätige, schöpferische Sein, das alles Einzelleben als sein Leben, als identisches Moment seiner selbst in sich hat; nur kraft dieser absoluten Macht der Identität bin Ich wissend, und nur, weil das Sein diese absolute Identität ist, kann es überhaupt Wissen geben.

Allein Ich bin das Wissende, die Allkraft nur an zweiter Stelle, ein Einzelwesen, das die Funktion des Allwesens vollzieht, ein Nachschöpfer, der sich selbst als Urschöpfer zur Voraussetzung hat, Ich bin die sich selbstwissende Identität nur als Aufhebung des Gegensatzes von Subject und Object.

Aber der Gegensatz steht immer im Vordergrund des Bewusstseins, und, so lange er darin allein oder doch überwiegend die Herrschaft führt, muss nothwendig das Wissende und das Gewusste auseinander fallen. Das Wissende kennt auf diesem Standpunkte sich selbst nicht in seiner Einheit von Subject und Object und bleibt sich auch im Wissen immer nur Subject, dem das Gewusste als ein Anderes, objectiv, gegenüber- oder voransteht. Damit aber kann weder das Subject, das im Wissen seine subjective Beschränktheit zwar wahrheitsgemäss setzt, aber auch aufhebt, noch das Object, das nur in seiner Identität mit dem wissenden Subject, dem Ich, begriffen werden kann, noch endlich das Wissen selbst zur wahren Erkenntniss gelangen.

Das wissende Subject, d. h. das sich selbst zur Identität von Subject und Object aufhebende Subject, bleibt auf diesem Standpunkte blosses Subject, d. h. Individuum und das Wissen ein individuelles Produkt. Stirner zieht nur die volle und richtige Consequenz dieser Denkweise, indem er „die Wahrheit“ leugnet und „die Wahrheiten“ für individuelle Geschöpfe erklärt, die ihr Erzeuger, das Individuum, beliebig hervorbringt und wieder auflöst, beherrscht und verwerthet.

Aber so abstossend consequent ist weder der gewöhnliche Menschenverstand, noch die Schule, sie bleiben in dem Gegensatze von Subject und Object befangen, glauben aber doch an die Wahrheit und an das Vermögen des Individuums, dieselbe zu erkennen; sie geben diesem Vermögen auch Namen, wie Einbildungskraft, Denkvermögen, Vernunft u. s. w., neuerdings mit Vorliebe Gehirnthätigkeit, aber, wie alle diese Vermögen des Individuums wirken, um das Wissen hervorzu- bringen, davon erfährt man auch nicht das Geringste und kann auch nichts davon erfahren, denn wahrlich auch nicht das kleinste Phänomen des Bewusstseins ist aus einer bloss individuellen Thätigkeit zu erklären, sondern allein aus dem Individuum, das sich über seine blosse Individualität erhebt. Das Wissen producirt allerdings freie Vorstellungen und Gedanken, auch wenn es sich selbst nicht kennt, aber diese Unkenntniss verdeckt die Wahrheit zur Hälfte, und die Befangenheit in dem Gegensatze von Subject und Object lässt alles Gewusste als ein Anderes, Jenseitiges, als Nicht-Ich erscheinen. Auch das sich selbst wissende, nachschöpferische Ich hat das Sein in seiner nachschöpferischen Funktion zur Voraussetzung, aber nicht als ein Anderes, sondern als sich selbst, und allein diese Identität ist ihm die Gewähr seines Wissens. Es kennt kein Sein, als sein eigenes, gegenwärtiges, lebendiges Selbstsein, kein schlechthin Anderes, Fremdes, kein

Nicht-Ich, und keine Offenbarung, die nicht aus seinem eigenen Wesen quillt.

Wenn aber das vom Gegensatze beherrschte Wissen das Gewusste als ein schlechthin Anderes aufstellt, so verfällt es insofern in Unwahrheit.

Die halbahren Ideen, die es solchergestalt producirt, lassen sich alle unter zwei umfassende Kategorien bringen: Gott und Natur.

Beide sind wahre Ideen, aber als Nicht-Ich objectivirt, auch beide unwahr.

Gott ist Ich in der urschöpferischen Funktion und jeder Mensch ist in seinem nachschöpferischen Ich der aus der unbewussten Natur wieder erstandene, gegenwärtige, lebendige Gott.

Dagegen Gott, als Nicht-Ich objectivirt, ist ein Trugbild — ein Spuk, sagt Stirner —, ein Jenseitiges, mit dem der Mensch keine Gemeinschaft hat, dem er, als seinem Herrn, unterworfen ist, und in dessen Namen man ihn seiner Freiheit beraubt. Alles was dem Menschen selbst eignet, Wille und Schöpferkraft, Freiheit und Allmacht, wird auf den jenseitigen Gott übertragen, und diesseits bleibt der Mensch übrig, seines Erbtheils beraubt: eine arme, unwissende, machtlose, sklavische Kreatur.

Wie Gott das als Nicht-Ich objectivirte Spiegelbild des Subjects, so ist die Natur das im Gegensatze zum Subject verselbständigte Object. Das sich selbst kennende Wissen versagt der Natur diese Selbstständigkeit, es weiss, dass wir die Natur nur kennen als Object, d. h. als gewusste, von dem Wissenden in sich selbst gesetzte, geschaffene, Natur. Ihm ist das Sein eine lebendige Einheit, in der auch die einzelnen Naturwesen nur als identische Momente der das Universum bildenden schöpferischen Urkraft leben, weben und

sind, ein jedes eben diese Urkraft in gewisser Masse, ein jedes in sich unendlich, aber kraft der nach aussen gewendeten körperlichen Form auf Anderes bezogen, diesem gegenüber nach seinem inneren Wesen gesetzmässig wirkend, allesammt aber in ihrem Wirken nicht nur sich selbst als Einzelwesen, sondern immer zugleich das natürliche Universum schaffend, unwissend, denn nur die Allkraft selbst, aus der die Natur beständig hervorgeht, die absolute Identität des Seins, ist das Wissen.

Wenn nun aber vom Standpunkte des Gegensatzes die Natur verselbständigt, dem Wissen gegenübergestellt wird, so ist sie nichts, als ein todter Inbegriff von äusserlich auf einander wirkenden Dingen, die einer äusseren, mechanischen, Causalität unterliegen.

Auf diesem Wege wird nicht nur die Natur ihres eigenen Lebens, ihres inneren, wesentlichen, Gehaltes, ihrer universalen Einheit beraubt, sondern auch das wissende Subject, wenn der Nothbehelf einer nicht natürlichen, aus dem Gegensatze von Natur und Geist gebildeten Seele nicht mehr vorhält, kann consequenter Weise nur als Produkt der unbewussten Natur verstanden, und Wille und Wissen nur als nicht gewolltes, unfreies Resultat des unbewussten physischen Processes gedacht werden. Es war die im menschlichen Wissen lebendige Triebkraft der Freiheit, die, weil sie sich selbst nicht erkannte, in Gott ihr Spiegelbild, aber als objectives Nicht-Ich, erschuf, als eine ihr homogene, über der Natur stehende Kraft, die sie von der Natur erlösen, eine ihr selbst entsprechende Weltordnung gewähren sollte. Aber, indem sie dabei wieder im Gegensatze befangen blieb, erreichte sie ihr Ziel nicht: Gott war nun der allmächtige Schöpfer der Natur und konnte sie nach seinem Willen leiten, aber die Natur hatte keinen Theil an seinem Wesen und kein eigenes

göttliches Leben; und der Mensch andererseits mochte nun wohl auf Gott vertrauen, dass er durch Wunder ihn von der Natur erretten und im Jenseits endgültig von ihr erlösen werde, aber seine Freiheit war nicht gebessert, denn fremd stand er der verachteten Natur gegenüber und Gott war sein Herr und Gnadenborn, er selbst aber des Heils nicht mächtig.

Von diesem göttlichen Fremd- und Herrenthume hat nun schon seit geraumer Zeit der Freiheitstrieb im menschlichen Wissen sich abgewendet und von neuem seine Heimat in der Natur gesucht. Der Natur gehört der Mensch ja an mit seinem Leibe und der tausendfältigen durch seine Organe vermittelten Beziehung zu den andern Naturwesen, da ist er bei sich selbst, und Selbstsein ist die unvermeidliche Forderung der Freiheit. Wie sollte er auch zum Gefühl und Genuss seines selbsteigenen Lebens gelangen, so lange er mit der Natur und dadurch mit seinem eigenen leiblichen Sein in Unfrieden war, so lange ihm der Geist ein Gebieter sein sollte, der der Natur und seinem Leibe fremd gegenüberstand? So versteht man, dass die Einheit von Geist und Natur das stete Verlangen des Selbstseins, der Freiheit, ist, und dass bei jeder neuen Regung des Freiheitsbewusstseins der Ruf nach der Natur erschallt, so versteht man auch die eigentliche Seele der neuesten Richtung, die sich — Naturalismus nennt. Allein diese Aufhebung des Gegensatzes, die dadurch vollzogen wird, dass er gar nicht gesetzt, und die Natur in ihrer Vielheit und ihrem unbewussten Wirken von Ding zu Ding als das ganze Sein betrachtet wird, ist nicht die Wahrheit und kann auch der Freiheit nicht Genüge leisten. Die Wahrheit ist der lebendige Gegensatz, in den das Wissen sich zum Unbewussten stellt und den es in sich, dem Wissen, nicht aber im Unbewussten aufhebt. Das Wissen erkennt sich selbst als den Grund des Unbewussten, aber

das Unbewusste als Grund des Wissens zu begreifen, ist durchaus unmöglich. So kann also die Freiheit — denn Freiheit und Wissen ist dasselbe — sich in der Natur nicht wiederfinden, in der Natur nämlich, die nicht, weil vom Wissen gesetzt, diesem wesensgleich und relativ-frei ist, sondern, weil vom Wissen losgelöst, nothwendig im Banne der mechanischen Causalität steht. Diese Natur ist keine Heimstätte der Freiheit, in ihr ist die Urfreiheit nicht aufgehoben enthalten, aus ihr kann sie daher auch nicht als menschliches Wissen wieder auferstehen, sie ist durch und durch nur Wirkung von aussen, von Anderem, immer nur Resultat von äusserlich auf einander bezogenen Ursachen, niemals reine, sich selbst entquellende That, ganz und gar also Unfreiheit. Umsonst ist die Freiheit von Gott zur Natur entflohen, sie ist damit nur in neue Sklaverei gefallen. Wahrlich, so lange sie sich nicht selbst erkennt, wird sie weder sich, noch der Natur gerecht werden!

Im Grunde ist auch diese, gegenwärtig herrschende, naturalistische Denkweise ein Ergebniss der Befangenheit in dem unaufgelösten Gegensatze von Subject und Object. So viel auch von Monismus geredet, so oft auch behauptet wird, dass die Natur Alles in Allem ist, so wenig entsprechen die wissenschaftlichen Leistungen dieser Prätension und am wenigsten in der Erklärung des Wissens im Wege des Naturprozesses, der unbewussten Wirkung von Ding zu Ding. Es wird gesagt, im Gehirn bereitet das Unbewusste die Gedanken, aber im Gehirn geht auch nichts vor sich, als Bewegung von Ding zu Ding, d. h. Unbewusstes, und, so leicht man begreift, dass die vielverschlungenen Wege des Gehirns und anderer Leibesorgane dem Menschen nöthig sind, um durch sie die mannigfaltigen Eindrücke der Aussenwelt aufzunehmen, und auf ihnen auch wieder zur Aussenwelt wirksam hinaus zu gelangen, so wenig kann man verstehen, wie dieser unbewusste

Vermittlungsprozess selbst schon Bewusstsein sein soll. Es werden eben nur Worte gemacht, und das völlige Unvermögen, die Thatsache des Wissens zu verstehen, beruht einfach darauf, dass man in dem Gegensatze von Subject und Object stecken geblieben ist. So lange der Gegensatz zwischen dem Wissenden und dem Gewussten aufrecht erhalten wird, ist das Wissen nur ein Wort, aber kein Begriff. Wenn sich Eins zum Andern so verhält, dass es ihm schlechthin ein Anderes bleibt, so kann es von ihm nicht wissen, kann nicht von ihm erfahren, wie es sich selbst gleich ist, dies aber allein ist Wissen. Wird daher das Gewusste als ein Anderes dem Wissenden gegenübergestellt, so hebt sich das Wissen selbst auf, und, da nun im Naturprozesse jedes Ding das andere ausschliesst und nur Beziehung von Anderem zu Anderem stattfindet, so sollte man endlich aufhören, davon zu reden, dass der Naturprozess Wissen erzeugen könne, und begreifen, dass das Wissen zwar den Naturprozess in sich fasst, aber nicht selbst Naturprozess, sondern eine höhere Funktion, die der Natur zum Grunde liegende Funktion der absoluten Identität ist.

Wie der Gegensatz von Subject und Object, so beruht auch der von Erfahrung und Denken darauf, dass unser Wissen unser Unbewusstsein zur Voraussetzung hat, dass es Aufhebung des Unbewusstseins ist, und dass folgeweise darin dieser Gegensatz von Nichtwissen und Wissen und die fortschreitende Aufhebung desselben beständig zum Ausdrucke kommt. Unser Wissen producirt das Sein nicht urschöpferisch, es reproducirt das vorhandene Sein. Es muss also das vorhandene Sein sich ihm kundgeben, und dies kann nur geschehen im Gebiete des Unbewussten durch Einwirkung von aussen auf die Sinne des Wissenden. Das Wissende konstruirt aus den solchergestalt empfangenen Daten das vorhandene

Sein, den Inbegriff der seinen Sinnen zugänglichen Dinge nach dem, was es von ihnen erfahren hat, und dies ist das Object, das all' unserm Wissen fortwährend zum Grunde liegt. Das Object ist das Unbewusste, das unserm Wissen voransteht, aber nicht mehr unmittelbar, sondern als Gewusstes, als Inhalt des Wissenden. Das Wissende ist darin thätig, aber es wird nicht von sich selbst als Wissendes, als Funktion des Wissens gewusst: indem das Wissende das vorhandene Sein bloss nach dem, was es von den unbewusst wirkenden Dingen erfährt und mit der von den einwirkenden Dingen ihm aufgedrängten Nothwendigkeit bildet, kann sein Inhalt auch nur das Unbewusste — denn mehr können die unbewusst wirkenden Dinge ihm nicht verrathen — sein, und das Wissende und seine Funktion kann nicht darin vorkommen, sondern ausser dem Object nur das Subject, das zwar das Object weiss, nicht aber seine eigene, das Object schaffende Thätigkeit.

Diese geht ihm erst auf, indem es als Wissendes sich dem Gewussten entgegenstellt, frei aus sich das Gewusste wieder erzeugt und somit sich selbst als den Schöpfer des Objects erkennt, als das wahre Sein, ohne welches das Unbewusste gar nicht gedacht werden kann, als den absoluten Grund, der in ihm zwar nothwendig erst an zweiter Stelle erscheint, im Sein aber die erste einnimmt. Fassen wir die gesammte freie reproductive Thätigkeit des Wissenden in den Ausdruck „Denken“ zusammen, so ist es erst das Denken, durch welches das Sein in seiner ganzen Wahrheit erkannt wird. Die Erfahrung zeigt uns die Dinge nur, wie sie erscheinen, wie sie äusserlich, körperlich, sich gegeneinander verhalten; das Denken dagegen ist die Funktion des lebendigen Ansich, das überall und in jedem einzeln Dinge dessen Körperlichkeit, seiner Wendung

nach aussen und Einwirkung auf Anderes, substantiell voransteht.

Somit offenbart das Denken das in der Erfahrung uns nur nach seiner äusseren Erscheinung gegebene Sein von innen her und nach seiner Substanz, diese Substanz aber bin Ich. Die Erfahrung zeigt uns die Dinge durchaus als äusserlich, discontinuirlich, veränderlich, das Denken dagegen als innerlich, continuirlich, unveränderlich, und nur im Zusammenschlusse dieser beiden Seiten versteht man das Sein.

In der aus der sich spontan regenden Substanz fliessenden Bewegung, die wir denkend in der freien Vorstellung vollziehen, erkennen wir die übersinnliche Continuität, die aller sinnlichen Discontinuität zu Grunde liegt und die letztere auch wieder im Naturprozesse durchwaltet. Darüber beziehe ich mich auf eingehendere Ausführungen in meinen früheren Schriften*) und verweile hier nur in kurzer Kennzeichnung bei dem Momente der Unabänderlichkeit des Seins, wie es im Denken sich offenbaret.

Die einzelnen Dinge verändern sich, weil sie in realer Beziehung zu anderen Dingen stehen und in der Wechselwirkung mit ihnen in der Form der Zeit sich in mannigfach wechselnder Weise äussern, aber diese Veränderungen ergreifen nicht das Ansich der Dinge, welches vielmehr in den Veränderungen immer nur sich selbst als wirkender Grund bethätigt, denselben Mass und Gesetz vorschreibt und damit das Unabänderliche durch alle Veränderungen hindurch zugleich festhält: die Zeit ist die Bewegungsform, in der das aller Zeit voranstehende Ansich Veränderungen vollzieht, ohne sich an dieselben zu verlieren und so hebt es den Wider-

*) Das Gesetz der Causalität in der Natur, Berlin 1876 bei G. W. F. Müller, bes. S. 22 (mathematische Anschauung) — S. 85 u. f., S. 100 u. f. Optische Häresien, Halle 1886 bei C. E. M. Pfeffer S. 30 u. f.

spruch auf, dass das Sein veränderlich und unveränderlich zugleich ist, während es unmöglich ist, aus dem Veränderlichen das Unveränderliche hervorgehen zu lassen. Es ist das Denken, durch welches das Ansich (Ich) und damit das Sein von der Seite seiner Unveränderlichkeit offenbar wird, es vollzieht sich diese Offenbarung in Gestalt eines Widerspruchs, indem in unserm Bewusstsein an erster Stelle das Begründete, die Erfahrung, und erst an zweiter Stelle der Grund, das Denken, auftritt, aber das Denken hebt diesen Widerspruch auf, indem es als wahrhaft Erstes, als schöpferischen Grund, sich erweist durch Wiedererzeugung des Begründeten und die Begründung desselben aus dem Wesen des Ansich. Es geschieht durch das Denken, dass wir in den Individuen, die wir erfahrungsmässig in ihrer Erscheinung und in ihren wechselnden Zuständen und Bethätigungen beobachten, den Charakter, der für jedes derselben ein einzigartiger und, auch wo er entwicklungsfähig, unveränderlicher ist, erkennen. Diese Erkenntniss ist die Quelle künstlerischer Darstellungen des Seins. Aber es wohnt den Dingen auch eine Unveränderlichkeit inne, die ihnen mit andern gemeinsam ist, die ihre Art und ihr Wesen bestimmt und allen ihnen möglichen Veränderungen eine unverbrüchliche Gesetzlichkeit vorschreibt. Diese bildet den Inhalt der wissenschaftlichen Erkenntniss des Seins, die sich im Denken vollzieht durch den Begriff. Das denkende Ansich begreift die erfahrungsmässigen Dinge, indem es sie und ihre realen Beziehungen zu einander wiedererzeugt und dabei fortwährend seiner selbst als des schöpferischen Grundes und seiner unveränderlichen Schöpfungskategorien, nach denen es sich in den einzelnen Dingen und deren Selbstbethätigung verwirklicht, sich bewusst wird. Der Begriff hat keinen Bestand ausserhalb des Begriffenen, er ist ein Moment in der

Bewegung, im Leben des Seins, er ist das Ansich, das sich in den einzelnen Dingen und deren Thätigkeit differentiirt und doch auch wieder in allen Selbstunterscheidungen als das Eine und Unveränderliche gegenwärtig ist, in jeder nach einem bestimmten Masse. So differentiirt der Begriff sich selbst zu verschiedenen, diese oder jene Gegenstände kennzeichnenden, Begriffen, aber nur in den Dingen selbst ist er in dieser Verschiedenheit, nur in dem eigenen Leben der Dinge lebt der in ihnen sich selbst unterscheidende Begriff.*)

Dies also ist das Gesetz unseres Wissens, dass es nothwendig auf Erfahrung beruht, dass aber die Erfahrung ihm nur eine einseitige Kenntniss des Seins verschafft; dass das Denken sich der Erfahrung entgegenstellt, um aus sich das Sein zu erkennen, dass es aber dies Ziel und damit die Wahrheit nur erreicht, indem es den Gegensatz überwindet und sich mit der Erfahrung in Einklang setzt.

Wenn aber das Denken in dem Gegensatze mehr oder weniger befangen bleibt und weder die Einseitigkeit der Erfahrung, noch seine eigene vollständig überwindet, so muss die Wahrheit nothwendig Abbruch erleiden, und es müssen zahlreiche Irrthümer entstehen, von denen hier nur die wesentlichsten angedeutet werden sollen.

Das einseitige, vom Gegensatze beherrschte, Denken ist in beständiger Gefahr, die Begriffe zu hypostasiren, d. h. ihnen ausserhalb der wirklichen, lebendigen, einzelnen Wesen eine Gegenständlichkeit zu verleihen, die keine Wahrheit hat. Nehmen wir z. B. die Begriffe „Volk“ und „Staat“. Ein Volk wird gebildet durch das Sein und Leben der einzelnen Menschen, aus denen es besteht, und ist nichts weiter, als dieses Sein und Leben der Einzelnen. Wenn man aber diese

*) Vgl. über den Begriff und sein Verhältniss zum Einzelnen: der Wille, die Lebensgrundmacht. S. 46 u. f.

Erfinder intelligibler Gegenstände reden hört, so gehören die Einzelnen dem Volke an, als einem für sich bestehenden Ganzen, dem manche auch noch eine besondere „Volksseele“ andichten. Dies ist nun noch nicht sehr belangreich, selbst, wenn im Namen des Volkes unberechtigte Anforderungen gestellt werden, oder irgend ein „Rembrandt“ oder sonstiger „Erzieher“ der Volksseele Sprache verleiht und den Einzelnen verkündet, was sie von Volkeswegen eigentlich sind, oder sein sollten. Ernster ist die Hypostasirung des Begriffes „Staat“. Der Staat ist allerdings eine organische Einheit, die aber ihren Bestand lediglich in dem Leben, in den Kräften, in dem übereinstimmenden Willen der Einzelnen hat, die ihn bilden, und ihr eigenes Wesen in ihm verwirklichen, in jedem Augenblicke ihn schaffend als ihre Lebensform, die nur ist kraft des schaffenden Willens der Einzelnen und nicht mehr sein kann, wenn dieser Wille daraus entweicht. Aber der Staat als intelligibles Wesen ist etwas Anderes, er ist ein Wesen für sich, das herrschend über den Einzelnen steht, und dessen Repräsentanten sich auch als die Herren der „Unterthanen“ geltend zu machen wissen.

Solcher Begriffshypostasen, die theils das Leben, theils die Wissenschaft beherrschen, giebt es viele, und ihnen gehören die „Gespenster und Spukgestalten“ an, denen Max Stirner mit Recht das Dasein bestreitet. Es entspringt daraus eine ganze Begriffswelt, die sich neben und über die lebendige Erfahrungswelt stellt und ihr Luft und Raum verschränkt.

Andererseits muss aber auch die Erfahrungswelt, die Natur, einer einseitigen Auffassung unterliegen, wenn das Denken, im Gegensatze verharrend, nicht in sie eingeht und sie mit dem Leben des Ansich erfüllt. Dann bleibt für die Natur nur die äussere Beziehung der Dinge aufeinander

als Causalitätsprincip übrig, und das Denken gestaltet alsbald auch die mechanische Weltanschauung, und es bildet solche begrifflichen Undinge wie „Materie“ und „Atome“.

Alsdann bleibt für das Denken nur noch ein Schritt übrig, den es ja nun auch bereits gethan hat: dass es sich selbst vernichtet und zu einer Wirkung des Naturprozesses herabsetzt. Das Denken ist durchaus Selbstsein und Selbstbethätigkeit: wenn es nun sich selbst vorstellt als verursacht durch Anderes, als Resultat einer Thätigkeit des Unbewussten, so ist dies völlige Selbstvernichtung. Es ist aber der Mühe werth, diesem Gedanken, dass das Bewusstsein vom Unbewussten verursacht wird, etwas näher zu treten, denn das Denken leistet hier in Bildung von Spuk noch viel Grösseres, als in seinen Begriffshypostasen. Wenn das Unbewusste der Natur das Bewusstsein hervorbringen soll, so ist dies wohl nur so zu denken, dass die Natur eine Entwicklungsfähigkeit hat kraft deren sie zu Höherem aufsteigt, um schliesslich in gewissen Organismen das Wirkungsfeld zu erzeugen, auf dem sie sich zum Bewusstsein steigern kann. Ob sie diese Entwicklung vollzieht bloss durch ihre mechanischen Combinationen oder kraft eines den Naturelementen inne wohnenden Triebes, den man z. B. mit Schopenhauer „Wille zum Leben“ oder mit Nietzsche „Wille zur Macht“ nennen mag, ist hier gleichgültig, denn keinesfalls wird sie das Bewusstsein in anderer, als der ihr schlechthin eigenen Wirkungsweise, der Bewegung von Ding zu Ding, hervorbringen können. Gehen wir nun gleich zu dem vollkommensten uns bekannten Bewusstsein, dem menschlichen, über, so werden wir den menschlichen Organismus und besonders das menschliche Gehirn als das Wirkungsfeld zu betrachten haben, auf dem die unbewussten Elemente, die durch ihr Zusammenwirken den Organismus bilden, nun auch durch ein weiteres Zusammenwirken

das Bewusstsein desselben erzeugen. Wir kennen den Thatbestand dieses Bewusstseins: es ist ein Subject, das sich mit seinem Leibe Eins und von allen andern Körpern unterschieden fühlt und weiss, das ferner auch empfindet, Gegenstände wahrnimmt, denkt, will und handelt. Auch das ist eine That- sache des Bewusstseins, dass das Subject sich vorkommt wie eine Substanz, die leidend und thätig ist, und von der Wirkungen ausgehen. Indessen das ist eine Täuschung, und diese durchgängige Unwahrheit des Bewusstseins ist das charakteristische Merkmal der Denkweise, die das Unbewusste zur Ursache des Bewusstseins macht. Dieses Subject mit all seinen Gefühlen und Gedanken ist nichts an sich, es ist nur eine gewisse Wirkungsweise der Elemente des Organismus, so wie die Wärme und der elektrische Funke Wirkungsweisen von Körpern sind, denen man schon längst nicht mehr besondere Substrate, wie Wärmestoff und elektrisches Fluidum zuschreibt. Das Reale, wahrhaft Seiende, in den Bewusstseinsvorgängen sind allein die unbewussten Elemente, die durch ihr Zusammenwirken diese Vorgänge hervorrufen, und alle Gefühle und Gedanken sind nur eine Musik, die das unbewusste Orchester im Gehirn ausführt, und, wenn es aufhört zu spielen, und der letzte Ton verklingt, so sinkt der ganze Zauber in die Nacht des Unbewussten zurück mitsammt dem Subject, das mit seiner Einbildung, selbst etwas zu sein, nur ein Trugbild, ein Spuk ist. Wenn es so im Denken anfängt zu spuken, dann ist nicht mehr abzusehen, bis wohin es sich versteigt, davon ist Zeuge der Nietzsche'sche „Uebermensch“, der, wenn es möglich wäre, doch nur wieder ein armseliger Schatten ohne Selbst sein würde, ein Spass, den das Unbewusste sich machte.

Die Causalitätstheorie, die das Unbewusste zur Ursache des Bewusstseins macht, hebt sich selbst auf, indem sie

nothwendig einem unauflöslichen Widerspruch verfällt: das wahre Sein, das Unbewusste, die Ursache des Bewusstseins, kann nicht selbstbewusst werden, denn damit hörte es auf das Unbewusste zu sein, und mit der Ursache des Bewusstseins müsste auch das Bewusstsein aufhören; also kann das aus dem Unbewussten hervorgehende Bewusstsein nicht das wahre Sein enthalten, sondern nur ein davon verschiedenes Produkt des wahren Seins, eine Scheinwahrheit. Da somit diese Theorie selbst auf Erkenntniss der Wahrheit vollständig verzichten muss, so wird es erlaubt sein, über ihre Sätze zur Tagesordnung überzugehen.

Wie der Gegensatz von Erfahrung und Denken, so beruht auch der von Müssen und Wollen darauf, dass unser Wissen das Nichtwissen, unser Bewusstseinsprozess den unbewussten Naturprozess zur Voraussetzung hat. Es ist derselbe Gegensatz, aber angesehen von der Seite der Causalität und erst in dieser Erkenntniss der wirkenden Ursachen kommt uns unser Wesen und Leben zum vollen Bewusstsein. Erst, wenn wir verstehen, dass unser Bewusstsein ganz und gar unsere eigene Thätigkeit, dass es spontane, rein innerliche Selbstregung, dass es Wille ist, verstehen wir uns selbst und das Sein. Nicht das ist unser Wesen, dass es in Leib und Seele zerfällt, es ist nur eine, schlechthin bewegte und thätige Substanz, und jedes Einzelwesen ist die Substanz in einer bestimmten Thätigkeitsweise; aber das Leben der des Bewusstseins fähigen Wesen erschöpft sich nicht in ihrer natürlichen, leiblichen Thätigkeit, ein solches Wesen geht rein von sich aus zu einer anderen, höheren Funktion über, und auf den Grund seines Lebens in sich zurückgehend, schafft es sich das Bewusstsein und damit zugleich die Erkenntniss des Seins. Dass das Bewusstsein dem Naturprozesse gegenüber eine andere und höhere Funktion ist, ergiebt schon seine Form

der reinen Innerlichkeit, denn die Anschauungsform, der Raum, der alle beschränkte, von Anderen begrenzte Räumlichkeit in sich schliesst, selbst aber kein Draussen hat, ist, wie schon von Kant festgestellt worden, dem Bewusstsein selbst angehörig, und dieses ist ja auch darin dem Naturprozesse enthoben, dass es blos für sich lebt und unmittelbar, d. h. ohne Hinaustreten in die Natur mittelst des Körpers, weder eine Wirkung hervorbringt, noch eine Einwirkung erfährt. Die natürliche Causalität, die von aussen erregte Bewegung, die Beziehung von Ding zu Ding, kann also nicht Ursache des Bewusstseins sein; zum Bewusstsein erwacht ein dem unbewussten Naturprozesse angehöriges Einzelwesen nur durch eine höhere Funktion, die es vollzieht, durch die spontane Regung, vermöge deren es absolutes Selbstsein ist, durch Willen. Ich weiss, wenn ich will, und hebe mein Unbewusstsein auf, so weit mein Wille es vermag. Der Wille ist der allmächtige Grund alles Seins und die Essenz alles Lebens, aber in Mir nur, so weit er die Unfreiheit, aus der er sich fortwährend erhebt, überwindet. Mein Wissen ist Wollen und nur kraft des Willens weiss Ich. Aber, da Ich vor allem Wollen unausgesetzt in der Wirklichkeit stehe, unbewusst wirkend und den Einwirkungen anderer Naturwesen unterliegend, so ist damit in jedem Augenblicke der Inhalt meines Willens bestimmt. Ich will, was ich muss.

Allein Ich will es, und nur, weil Ich es will, weiss Ich es; nur Gewolltes ist auch Gewusstes. Auf dieser Stufe des Bewusstseins erkennt der Wille sich selbst nicht, er hebt sich auf im Müssen. Auf dieser Stufe verharret das thierische Bewusstsein, aber der menschliche Wille ruht nicht, er geht noch einmal in sich, er widerspricht seiner Gebundenheit, und beweist sich selbst und allein als den freischöpferischen Grund dessen, was er vorher genöthigt gewollt hat. Nicht etwas

Anderes will er nun, sondern dasselbe, nicht dies oder jenes, sondern Alles, er will sich selbst als die Allkraft, und alles Seiende als eine Modalität des Willens wissen und bewähren.

Alles, was ist, ist Wille. Jedes Naturwesen ist ein Modus des Willens, eine gesetzmässige Triebkraft, die zwar nur nach aussen hin und in Beziehung auf Anderes wirken kann und wirken muss, aber andererseits auch zu nichts genöthigt werden kann, was ihrer inneren Bestimmtheit, der ihr eigenen Willensmodalität, widerspricht. Dies ist der Wille in der Natur, der specifische Wille. Er ist unbewusst, denn er bejaht nur ein Einzelwesen im Unterschiede von anderen. Bewusstsein ist erst der Wille, der allgemeine Wille, der sich in Allem und Alles in sich bejaht. So löst sich dann für den erkennenden Willen der Gegensatz zwischen Müssen und Wollen, Natur und Freiheit auf; die Freiheit oder der Wille ist das Wesen der Dinge, und auch die scheinbare Unfreiheit der Naturwesen ist wesentlich Freiheit (Wille), aber beschränkte Freiheit.

Wenn dagegen der Gegensatz der natürlichen Nothwendigkeit und der Freiheit des Willens festgehalten wird, so missversteht man die eine ebenso, wie die andere. Alsdann wird die Natur zu einem willenlosen Spiel mechanischer Combinationen, und der Wille zu einer leeren Wahlfreiheit, die ihre Objecte ausser sich hat.

In Wahrheit hat der Wille keine Wahl. Was sollte er wohl wählen, da er Alles selbst ist und in sich hat. Dieses Allsein ist seine Nothwendigkeit, und weil sie schlechthin seine eigene, und er von nichts abhängig ist, zugleich seine Freiheit. Die Unfreiheit oder beschränkte Freiheit der Naturwesen beruht eben auf ihrer steten Abhängigkeit von einander, auf der äusseren Nöthigung, der sie unterworfen sind. Unsere Freiheit aber ist zu keiner Zeit eine perfecte,

sondern eine fortschreitende Befreiung, ein stetes Ringen und Arbeiten des Willens in Aufhebung unserer Abhängigkeit.

Nichts jedoch ist köstlicher und werthvoller für den Menschen, als das Bewusstsein, dass er selbst die Allkraft ist, dass er aus eigener Regung sich frei machen kann, dass er wollend allem Widerstande der Wirklichkeit überlegen, dass sein eigenes Innere, sobald nur der Druck von aussen überwunden wird, ein unerschöpflicher Quell schaffender Wonne ist. Aus diesem Bewusstsein fliesst alles wahrhaft Grosse in der Wissenschaft, in der Kunst, im Leben, und daher nur kommt es, weil unsere hoch gestiegene, aber verkehrte Bildung uns diesem Bewusstsein entfremdet, uns überall in Anderem, das wir nicht sind, Weisheit und Wahrheit zu suchen gelehrt hat, dass wir so klug und so klein, so genussüchtig und so glückesarm, so thätig und so ohnmächtig, so staatsweise und so unfrei sind.

Wenn man das Bewusstsein als Willen, den Erkenntnisswillen, begriffen hat, versteht man auch erst den Thatwillen, und hier stehen wir an dem Uebergange zu den Gebieten der Moral und des Rechtes.

Die Ethik.

Wenn die Frage ist nach der guten und der bösen That, so thut es allererst noth, zu wissen, was die That ist, aus welcher Bewegung von Mir, in Mir, sie entsteht, Die modernsten Denker und Nichtdenker, die in der Moral Alles „umwerthen“ und „neue Werthe“ schaffen wollen, würden besser thun, sich erst mit dieser Vorfrage, was die That ist, zu beschäftigen; sie würden dann vielleicht auch das Alte, dem sie ein ganz neues Licht aufstecken wollen, richtiger verstehen, und begreifen, dass der Nietzesche Ekel am Menschen ein pathalogischer Zustand, dass „der Mensch“ mehr, unendlich mehr, ist, als der Uebermensch.“

Mit dem Wissen gehe ich fortwährend aus der unbewussten Wirklichkeit meines körperlichen Lebens in mich zum absoluten Selbstsein, das subjectiv und objectiv durchaus selbst und in sich ist, über, mit der That trete ich beständig aus dieser Innerlichkeit wieder heraus in die Wirklichkeit mittelst körperlicher Aktion. Wirken kann ich nur als Körper, dem andere Körper als andere äusserlich gegenüber stehen, wissen nur vermöge des innerlichen Lebens, in dem Ich schlechthin für mich bin und mit allem Seienden nachschöpferisch Mich identificire. Ich vollziehe beständig diesen Gegensatz und hebe ihn immer auch auf: Ich setze mich im Wissen der Wirklichkeit entgegen, aber Ich bilde

meine Gegenstände gemäss der Wirklichkeit, und Ich gehe mit der That aus dem Wissen in seinen Gegensatz, die Wirklichkeit, über, aber gemäss dem Wissen. Ich setze unauthörlich mein wirkliches Leben in Wissen und mein Wissen in Wirklichkeit um. In der steten Vollziehung dieses Gegensatzes und seiner Aufhebung besteht die Einheit meines physisch-psychischen Lebens und keine wichtigere Erkenntniss giebt es für den Menschen, als sich dieses Bewegungsprozesses und der ursächlichen Momente desselben bewusst zu werden.

Die That hat das Wissen zur Voraussetzung und zur ausschliesslichen Ursache. Eine Reflexbewegung meines Körpers, die auf äussere reale Einwirkung erfolgt, kann gewusst werden, aber sie ist keine That. Die That ist das Wissen, das seine Motive bloss in sich selbst hat, sich selbst zur Wirklichkeit bestimmt. Das Wissen an sich ist wirkungslos, aber, sobald es da ist, ist auch der bewusste Trieb in ihm, sich in Wirklichkeit umzusetzen, in That zu verwandeln. Aber auch der Trieb ist nicht Wirklichkeit, sondern Wissen, der bewusste Drang des Wissens, in Wirklichkeit überzugehen, und erst, wenn das Wissen dem Triebe congruent und damit zu einer bestimmten Wirklichkeit entschlossen ist, erfolgt die entsprechende That durch den Körper, erfolgt mit Nothwendigkeit, denn mein körperliches und mein geistiges Leben sind ein Leben.

Das Wissen kann die vollzogene That nicht ungeschehen machen, aber vor der That ist es allmächtig, es giebt kein Anderes, das ihm eine That abnöthigen könnte, denn es giebt für das Wissen überhaupt kein Draussen und kein Anderes, es ist undurchdringliche Innerlichkeit und Selbstbestimmung. Auf meinen Körper kann Zwang geübt werden, durch diesen Zwang können auch Empfindungen in Mir hervor-

gerufen werden, die geeignet sind, als Motive zu einer That zu wirken; ob Ich aber diesen Motiven nachgebe, das hängt von dem jeweiligen Zustande und Gehalt meines Wissens ab. Wenn Ich mich nicht wissend zu einer That entscheide, so erfolgt keine That; mein Körper gehorcht willenslos den Bestimmungen meines Wissens, aber er kann mein Wissen zu keiner Bestimmung nöthigen. Meine sinnlichen Triebe haben zu ihrem Ziele jedesmal eine reale Beziehung meines Körpers zu andern Körpern, aber sie entstehen nicht dadurch, dass Gegenstände einen Reiz oder sonstige Einwirkungen von aussen auf mich ausüben. In eine solche Vorstellung muss freilich die landläufige Gedankenlosigkeit verfallen, welche die ideale Wirklichkeit unseres Bewusstseins nicht nur als übereinstimmend mit der realen Wirklichkeit, sondern ohne Weiteres als die reale Wirklichkeit selbst betrachtet. In Wahrheit aber sind die Gegenstände nur vermöge des nachschöpferischen Wissens und auch nur im Wissen für uns vorhanden, nicht als reale Wirklichkeit, sondern als ideales Ebenbild derselben. Diese Bilder wirken nicht auf mich sondern sind meine Objecte, und beides, die Gegenstände und die Triebe, die sich auf dieselben beziehen, sind Momente meines Wissens und verharren auch im Wissen, bis das Wissen selbst sich in Wirklichkeit umsetzt; meine Triebe aber sind nicht ein Produkt der Wirklichkeit, sondern des Wissens; wissend nur habe ich Triebe und der Trieb ist das Wissende selbst, das sich verwirklichen will.

Das Wissen ist Wollen, es ist der Wille, der absolute Grund des Seins, der durch Selbstregung Alles aus sich und in sich und mit Allem identisch ist. Es ist das Wesen des Willens, sich in die Wirklichkeit, das unbewusste Selbstsein der einzelnen Naturwesen, umzusetzen und zugleich als Ganzes bei sich selbst zu bleiben und sich als solches in

der Wirklichkeit zu bethätigen. Er hebt in ewiger urschöpferischer Thätigkeit sich zur ursprünglichen Wirklichkeit der Einzelwesen auf und ersteht in dem nachschöpferischen Willen des Menschen wiederum als Ganzes, als der ewige Grund, der durch ideale Nachschöpfung der vorhandenen Wirklichkeit wissend ist und sein Wissen auch nothwendig in der vorhandenen Wirklichkeit, inmitten deren er körperlich lebt, realisirt.

Darum hat mein Wille durchaus diese Zweiseitigkeit, dass er Erkenntnisswille und Thatwille ist. Beide sind einander entgegengesetzt und heben sich gegenseitig auf, denn der Erkenntnisswille ist schlechthin auf Totalität und Insichsein und der Thatwille auf körperliche Aktion nach aussen hin gerichtet. Aber der Erkenntnisswille hat den Primat, der Thatwille ist aufgehoben in ihm enthalten, von ihm gebunden, und kann nur, von ihm bestimmt und entlassen, als sein Wille zur That werden. Damit erweist sich das Wissen von neuem als der allmächtige Grund des Seins und bewährt seine Macht über die Wirklichkeit. Doch nicht darin besteht diese Macht, dass sie Wunder verrichten, dass sie der Wirklichkeit etwas aufnöthigen könnte, was ihrer Gesetzmässigkeit, d. h. dem von Ewigkeit bestimmten innern lebendigen Selbstsein der einzelnen Dinge widerspräche, sondern nur darin, dass sie die Dinge, die unter einer bestimmten äusseren Kombination ihrem innern Wesen entsprechend mit unbewusster Nothwendigkeit wirken müssen, mittelst des Körpers in eine solche mechanische Lage versetzt, dass der gewollte, der dem erkannten gesetzmässigen Wesen der Dinge entsprechende Erfolg eintreten muss. Naturgesetzlich muss bei einer bestimmten mechanischen Lage eine bestimmte Wirklichkeit eintreten, dass aber eine bestimmte mechanische Lage und keine andere vorhanden sei, unterliegt keinem Naturgesetze. Hier ist die Stelle, an der die Freiheit, der

wissende Wille, in die Wirklichkeit massgebend eintreten und mittelst des Körpers gewollte Realität hervorrufen, sich selbst realisiren kann. So, den Geboten des Willens gehorchend, vollbringt die unbewusste Natur, immer gemäss ihrem eigenen gesetzmässigen Wesen, was sie für sich allein nicht vermag und dient dem Leben der Freiheit, das sich in ihr, endlos fortschreitend, verwirklicht.

Da der Erkenntnisswille die alleinige Triebfeder des Thatwillens ist, so hängen alle meine Thaten von meinem Wissen ab; Thaten, zu denen mein Wissen sich bestimmt, erfolgen mit Nothwendigkeit, solche, zu denen es sich nicht bestimmt oder denen es widerspricht, können nicht erfolgen.

Wir brauchen, um dies zu erkennen, nicht einmal die Sphäre der sinnlichen Triebe zu verlassen, und wählen ein Beispiel aus dem bewussten Thierleben, in dem diese Sphäre wesentlich eben so, wie in dem menschlichen, aber deutlicher, unbeeinflusst von der höhern nur dem Menschen eigenen Funktion des Willens, sich zeigt.

Man stelle sich einen Hund vor, dem sein Herr einen Bissen vorhält. Der Hund wird sich des Triebes bewusst, den Bissen zu ergreifen und zu verzehren, aber er folgt diesem Triebe nicht, denn in seinem Wissen ist noch ein anderer Trieb, der Trieb, seinem Herrn, der ihn gewöhnt hat, nur auf ein Zeichen der Erlaubniss eines dargebotenen Bissens sich zu bemächtigen, gehorsam zu sein, wäre es auch nur aus Furcht vor Strafe. Der letztere Trieb ist vielleicht der höhere und mächtigere, jedenfalls widersprechen sich beide Triebe, im Wissen des Hundes sind Thun und Nichtthun gleichzeitig und gleichmässig motivirt. Die Folge ist, dass der Hund nichts thut und abwartend da sitzt. Sobald der Herr das Zeichen der Erlaubniss giebt, fällt im Wissen des Hundes der Trieb für das Nichtthun fort, der

Trieb des Thuns gewinnt darin die Alleinherrschaft, und sofort erfolgt die entsprechende That, der Hund ergreift den Bissen. Es könnte in demselben Falle auch geschehen, dass in dem gerade sehr hungrigen Hunde der Trieb nach dem Bissen stark genug würde, um den andern Trieb im Bewusstsein des Hundes auszulöschen, und dann würde er unfehlbar auch ohne Erlaubniss den Bissen ergreifen.

Darin auch zeigt sich deutlich die Abhängigkeit der That vom Wissen, dass ihre Ausführung im objectiven Bewusstsein vorgebildet sein muss. So lange das Wissen einen solchen Plan nicht vorgezeichnet hat und für ausführbar hält, kann die That nicht erfolgen.

Das Leben der That ist adäquat dem Wissen, das menschliche also dem menschlichen. Das menschliche Wissen ist die Funktion des absoluten Selbstseins, mit welcher der Mensch sich der unbewussten Funktion seines physischen Einzellebens fortwährend entgegensetzt. Das unbewusste Leben unterliegt durchaus der Einwirkung von aussen und giebt derselben aus innerer Nothwendigkeit in gesetzmässiger Weise Folge in einer wiederum äusserlichen und unbewussten Wirkung; das Wissen erfolgt durch spontane Regung des Erkenntnisswillens und vollzieht sich als absolutes Selbstsein, das überhaupt kein Draussen hat, nur in sich selbst. Wie aber dieser Gegensatz des unbewussten und des bewussten Lebens unausgesetzt die Grundlage unseres Wissens bildet, so beherrscht derselbe auch unser Wissen selbst. In unserm Wissen ist immer zuerst, was durch die Einwirkung der uns umgebenden Dinge auf unsere körperlichen Sinne bedingt wird, was wir wissen müssen. Darin ist der Erkenntnisswille, der dieses Wissen schafft, noch latent und so bleibt er es auch im Thiere. Im Menschen aber setzt er sich dem solchergestalt Gewussten entgegen, gerade so, wie

er an erster Stelle sich dem unbewussten Leben entgegensetzt, um nunmehr rein aus sich, in nachschöpferischer Reproduktion des erfahrungsmässig Gewussten, alle Dinge nach ihrem Wesen, in ihrem Ansich, und sich selbst als das absolute Ansich, als den an zweiter Stelle thätigen, zu jedem Dinge sich identisch verhaltenden Grund des Seins zu erkennen. Aus dem Erkenntnisswillen, der so zu sich selbst gekommen ist, folgt auch ein entsprechender Thatwille. Der Trieb zur That, der in der ersten, auf den sinnlichen Eindrücken beruhenden Sphäre des Wissens offenbar wird, ist eine Modalität des Erkenntnisswillens, die nicht weiter reichen kann, als die Sphäre des Wissens, der sie angehört: sie enthält nichts als die Bejahung des Individuums, des Einzelwesens, das andere Einzelwesen ausser sich hat, die ihm nur Object und seiner individuellen Befriedigung dienlich oder hinderlich sind, sie hat ohne jede Rücksicht auf das Andere nur das eigene individuelle Einzelleben zum Gehalte. Ich bin auf dieser Stufe bloss das Subject, welches das Object nicht ist, Ich weiss nicht mehr von Mir und kann daher auch nur dem entsprechende Bethätigung in der Wirklichkeit anstreben. Wenn ich aber in dem sich selbst wissenden Erkenntnisswillen zu Mir komme, als dem nachschöpferischen Grunde des Seins, der mit jedem Dinge identisch ist und nicht nur ein Individuum, sondern ein jedes bejaht, dann entsteht in Mir auch ein gleichmässiger Thatwille, der auf ein Wirken gerichtet ist, welches das ganze Leben will, d. h. das Leben in seiner göttlichen Totalität, welches das leistet, was die Natur allein nicht vermag, die Verwirklichung des Urwillens kraft des leiblich-geistigen Wesens des Menschen. Dieser Wille und seine Bethätigung ist das sittliche Leben.

Ich bin die lebendige Sittlichkeit, Ich bin es vermöge des Willens, der sich selbst will und weiss, und Ich bin es

immer auch nur insoweit, als Ich will. Ich setze mich mit dem Willen dem sinnlichen Inhalte meines Bewusstseins entgegen, aber nur, um diesen Gegensatz auch wieder aufzuheben. Wie der Erkenntnisswille die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung nur in sich aufhebt, um sie wieder aus sich zu erzeugen und dadurch in ihren Wesen zu erkennen, so hebt auch der sittliche Thatwille die sinnlichen Triebe nur in sich auf, um sie auch wieder zu bejahen, zu bejahen aber gemäss seinem Wesen, gemäss dem Allwillen. Er versagt ihnen die Wirksamkeit, so weit sie ihm in lebensfeindlicher Verneinung des Anderen widersprechen, er bestimmt ihnen Mass und Ziel für eine dem Allwillen entsprechende Wirksamkeit, mit einem Worte: er erhebt fortwährend den Menschen vom blossen Individuum zur sittlichen Persönlichkeit, von dem nur sich selbst zu dem das ganze Leben wollenden Einzelwesen, indem er beständig das, was in ihm auf äusseren Impulsen beruht, was er muss, aus rein innerer Regung in das umsetzt, was er will. Dass er dies kann, ist jedem aus innerer Erfahrung bekannt, und es folgt eben so aus dem Wesen des Menschen. In der all seinem Wissen beständig vorausliegenden Sphäre seines unbewussten, physischen Lebens vermag der wollende Mensch nichts, aber rücksichtlich aller Wirklichkeit, die sein Wissen zur Voraussetzung hat, in seiner That, ist er frei. Die That kann, wie gezeigt worden, nur aus dem Wissen und mit Zustimmung des Wissens erfolgen, im Menschen aber kann auch aus keinem Wissen eine That entspringen, die nicht zuvor durch die Instanz des sich selbst wissenden Willens hindurchgegangen und von ihm genehmigt ist. Der Wille ist, sich selbst unbekannt, der Schöpfer auch des nichtgewollten Inhaltes unsers Bewusstseins, und sich selbst wissend und wollend bewährt er sich auch als das massgebende Princip alles Gewussten, er selbst

aber ist von nichts abhängig, er ist der wiedergeborene Urwille, der rein aus sich selbst quellende Grund alles Seins. Demnach ist also die Sittlichkeit gleichbedeutend mit der Freiheit des Menschen, und sich selbst in seiner Freiheit zu wissen und demgemäss zu bethätigen, ist das Ziel, dem er fortwährend zustrebt, und von dem er augenblicklich, wohl aber kaum noch auf lange, auf einem der vielfach verschlungenen Wege der Erkenntniss, weiter entfernt zu sein scheint, als jemals.

Man kann die Freiheit nicht verstehen, wenn man sie in Gegensatz zur Nothwendigkeit setzt, oder sich gar etwas so thörichtes darunter vorstellt, wie grundloses Wollen, leeres Belieben. Frei sein heisst: keiner Bestimmung eines Anderen unterworfen, reines Selbstbestimmen sein. Wenn man sich die Welt vorstellt lediglich als eine Vielheit von aufeinander äusserlich bezogenen und wirkenden Einzelwesen, so kann es Freiheit nicht geben, aber auch nicht Nothwendigkeit. Wenn die Wissenschaft doch einer solchen Welt Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit zuschreibt, so wird sie durch das Denken dazu genöthigt, aber durch ein widerspruchsvolles Denken; in dieser mechanischen Welt kann es nichts geben, als Unfreiheit und – Zufall. Die Nothwendigkeit beruht auf der Einheit des Seins, in der Alles als Moment dieser Einheit bestimmt ist, und die erstere ist eine Forderung der Vernunft, weil es die letztere ist. Nur das Leben des Seins aber in dieser Einheit ist auch die Freiheit, denn nur diese Einheit ist rein in sich und von nichts Anderem abhängig. Der schöpferische Urwille ist, als die rein auf sich beruhende Nothwendigkeit, allein die Freiheit, und nur in der Identität mit dieser Urfreiheit, nicht im Widerspruche mit der Nothwendigkeit, kann auch der Mensch frei sein.

Frei bin Ich, weil und so weit Ich das Vermögen habe, mich nachschöpferisch mit der Urfreiheit zu identificiren und

zum Quell einer rein aus Mir entspringenden Wirksamkeit zu machen.

Meine Freiheit ist die wiedergeborene Freiheit, die in jedem Augenblicke erobert, der Unfreiheit abgewonnen werden muss. Sie ist immer da, aber immer nur insoweit, als Ich will, als mein Wille stark genug ist, die unfreien Elemente meines Bewusstseins sich einzuordnen und aus sich zu modificiren. Das Resultat ist in jedem Augenblicke ein nothwendiges, unabänderlich bestimmt durch die es bildenden Faktoren, die thatsächlichen Umstände, die gegenwärtige und die vorausgegangene Lage des Bewusstseins, und besonders den Charakter des Handelnden, Stärke und Art der Leidenschaften, die in seinem Wesen begründet sind, und die Kraft des Willens, die potentiell in ihm enthalten ist. Aber diese Nothwendigkeit beeinträchtigt nicht die menschliche Freiheit, denn die letztere ist es selbst, die das nothwendige Resultat herbeiführt, und zwar, ohne dabei der Bestimmung von etwas Anderem zu unterliegen, vielmehr so, dass die andern bei dem Entschlusse betheiligten Faktoren ihr gehorchen müssen.

Die menschliche Freiheit hat ihr urbestimmtes Mass in dem Charakter jedes einzelnen Menschen, in dem potentiell Alles enthalten ist, was aus ihm erfolgen kann und erfolgen muss. Aber nur in ihrem Ausgangspunkte ist die Freiheit solchergestalt begrenzt, in ihrem Fortschreiten ist sie unendlich. Wenn man, wie es häufig geschieht, von einem Menschen verlangt, dass er sich ändern solle, und versteht darunter eine Aenderung seines Charakters, so ist die Forderung absurd, denn der Charakter ist unabänderlich. Aber sich bessern, im Guten fortschreiten, kann der Mensch allerdings, nicht im Widerspruche mit seinem Charakter, sondern vermöge desselben, denn in jedem menschlichen Charakter ist mit der höheren oder geringeren Potenz der Freiheit eine unendliche

Entwicklungsfähigkeit begründet. Mein Wollen geht parallel meinem Wissen, und der rein aus sich selbst sich regende Erkenntnisswille erhebt sich immer von neuem zu besserem Wissen und damit auch besserem Wollen. Wenn die That in der Wirklichkeit unwiederbringlich verlaufen ist, ist sie für den Erkenntnisswillen immer noch da; wenn er von heftiger Leidenschaft zur That hingerissen wurde, so steht er doch anders da nach vollbrachter That, bei gesättigter Leidenschaft, er verurtheilt reuevoll die seinem Wesen nicht entsprechende That, und fühlt sich zu dem Entschlusse getrieben, solchen Thaten für immer zu entsagen. Schmerzliche Ereignisse, bittere Folgen leidenschaftlicher Handlungen weisen den Menschen auf sich selbst zurück und geben dem reinen Erkenntnisswillen grösseren Raum. Aeussere Schicksale und innere Kraft bestimmen so den Lebensgang des Menschen in einer rastlosen Bewegung, in der theils die durch Uebung gewonnene Kraft, theils momentane Umstimmung durch eine erschütternde Erfahrung eine wesentliche und dauernde Aenderung der Lebenshaltung herbeiführen können. In normalen Naturen ist das einerseits auf Erfahrung und andererseits auf Willensübung beruhende sittliche Fortschreiten ein stetiges; keinem Menschen aber spreche man die Möglichkeit und die Fähigkeit ab, zu immer höheren sittlichen Zielen zu gelangen, denn die Freiheit ist eine unendliche Kraft und der Mensch ist frei; und keiner auch glaube, eine perfekte Sittlichkeit erreicht zu haben, denn nur in der fortschreitenden Bewegung, in der Aufhebung von Unfreiheit, besteht das Wesen der Sittlichkeit.

Der unwiderlegliche Gedanke, dass Alles, was geschieht, einer unbedingten Nothwendigkeit unterliegt, das also auch jede That so, wie sie geschieht, geschehen musste und anders nicht geschehen konnte, scheint der menschlichen Freiheit zu

widersprechen. Allein diese absolute Nothwendigkeit des Seins ist nur seine urschöpferische Einheit, die in jedem Wesen als dessen ewiges Ansich gegenwärtig ist, keinem aber als ein Anderes gegenübersteht, auf keines also auch Zwang ausübt. Diese Nothwendigkeit ist das absolute Ansich, welches das ganze Sein massgebend durchdringt, sie ist zugleich, da nichts ausser ihr ist, was sie bestimmen kann, die absolute Freiheit, und es folgt hieraus, dass die Freiheit das Wesen des Seins ist, und dass es eine absolute Unfreiheit nicht geben kann. Was wir Unfreiheit nennen, ist nur relative, beschränkte Freiheit. Der positive Kern jedes einzelnen Dinges ist sein Ansich, d. h. Freiheit, diese Freiheit aber ist eine relative, weil sie nach aussen gekehrt und insofern aufgehoben ist, weil sie vermöge dieser Aeusserlichkeit (Körperlichkeit) in nothwendiger Beziehung zu andern ebenso äusserlichen Dingen steht und einer jeden solcher mechanischen Kombination eine bestimmte, ihrem innern Wesen entsprechende Folge geben muss; doch darin bewährt sie sich immer noch als Freiheit, dass sie zu nichts von aussen bestimmt werden kann, was nicht in ihr selbst liegt, sie ist die Freiheit, die in der Form der Unfreiheit sich bethätigt, und darauf allein auch beruht die Gesetzmässigkeit alles natürlichen Geschehens, die Freiheit ist es, die der Unfreiheit das Gesetz vorschreibt. Das, was wir allein Freiheit zu nennen pflegen, ist die absolute Freiheit, der rein aus sich selbst sich regende Wille, der kein Draussen, sondern jedes Ding als wesensgleiches Moment in sich selbst hat. Nun, dieser Wille regt sich als nachschöpferischer und als die Wirklichkeit bestimmender von neuem im Menschen, er ist die menschliche Freiheit, und deren wesensgleiche Identität mit der Urfreiheit oder Nothwendigkeit ist ihr nicht eine Schranke, sondern eine Gewähr ihres Bestandes, sie hat darin ihren unwandelbaren Grund, frei von

jeder unberechenbaren Willkühr. Wenn sonach die Nothwendigkeit des Seins kein Hinderniss für die menschliche Freiheit ist, so besteht auch sonst kein solches für dieselbe, denn sie ist eben das Vermögen, im Gebiete des Wissens und der That Alles, was darin aus der bloss relativen Freiheit stammt, dem Geste und der Macht der absoluten Freiheit zu unterwerfen.

Da sonach die That des Menschen frei ist, da nichts ihn zu einer That zwingen kann, so kann ihm auch nicht, wie neuerdings häufig geschieht, die Verantwortlichkeit für sein Thun abgesprochen werden. Wer diese Verantwortlichkeit des Menschen nicht anerkennt, der entwürdigt ihn: sie ist das Wesen des Menschen, der jederzeit für sein Thun sich selbst verantwortlich macht, sich selbst belohnt oder bestraft. Das Gewissen, d. h. der sich selbst fühlende Erkenntnisswille, der im Gebiete der Wahrheit Glaube ist, ruht auch in dem der Sittlichkeit, der That, nicht. Es treibt zu einer That oder warnt vor einer solchen, und, wenn eine That geschehen, erkennt es sie, als seinem Wesen entsprechend, mit freudiger Genugthuung an, oder missbilligt sie, wenn es nicht der Fall ist, mit reuevollem Schmerz. Der Erkenntnisswille, der nicht in die einzelne That aufgeht, nicht der Zeit unterworfen ist, ersteht immer von neuem und sitzt über jede That zu Gericht; ob er sie aber billigt oder missbilligt, ob er Freude über sie, oder Reue fühlt, immer ist die wesentliche Bedeutung davon: excelsior! Nur so erklärt sich auch das Wesen und die Berechtigung der Strafe, die zum Ziele hat, in einer gesellschaftlichen Verbindung von Menschen, in einer Rechtsgemeinschaft, die dem Gewissen und Erkenntnisswillen widersprechende That, die das Gesetz der Gesellschaft, das Recht, verletzt, zu missbilligen und durch thatsächliche Kompensation aufzuheben. Wie könnte ein Mensch über den

andern richten, wenn es nicht geschähe gemäss dem Wesen des Menschen, welches für den Thäter wie den Richter dasselbe ist, wenn er es nicht thäte als Geschworne in Vertretung des Gewissens des Thäters. Wenn man sie so erkennt, so muss auch der Geist der Rache aus der Strafe verschwinden, und auch ihr Losungswort muss sein: excelsior! Nicht mit Verachtung gegen den Thäter, sondern in Anerkennung seiner höchsten Würde, der Selbstverantwortlichkeit, muss die Strafe erfolgen, nicht erniedrigen und brechen soll sie den Menschen, sondern ihn und die Menschheit erhöhen und fördern. Dass aber dazu die thatsächliche Busse, die das in der Wirklichkeit Verbrochene wiederum in der Wirklichkeit auszulöschen bestimmt ist, die Macht hat, das ist gleichfalls im Wesen des Menschen begründet, der sich selbst Busse auferlegt, selbst thatsächliche Sühne zu seiner Reinigung und Befreiung fordert. Wir haben viel zu thun, um die Strafe mehr als bisher, diesem ihrem Wesen entgegenzuführen, aber am weitesten entfernen wir uns von diesem Ziele, wenn wir die Selbstverantwortlichkeit des Menschen verneinen.

Fragen wir nun, was das Gute ist, so wird nun schon klar sein, dass es nicht dies oder das, nicht irgend etwas ist, das man besitzen oder fertig hinstellen kann. Es ist vielmehr durchaus Leben und Selbstsein. Ich bin das Gute, wie Ich die Wahrheit bin, Ich, der wissend-wollende und thätige Mensch. Das Gute ist der in That übergehende Erkenntnisswille und, wie dieser, nichts ausschliessend, allbejahend.

Das Gute hat deshalb auch keinen Gegensatz. Das Böse ist nicht. Das Nicht-Gute ist das Nicht-Seiende. Das Gute, der Wille, setzt sich im Menschen den sinnlichen Trieben entgegen, aber nicht, um sie zu vernichten, sondern um sie in ein höheres Sein aufzunehmen. Er nimmt ihnen nur ihre

gegen Andere feindliche Negativität und Ausschliesslichkeit und macht sie zu Momenten seiner selbst, er will sich auch als individuellen Willen, aber unter dem Primat des Allwillens, er will sich selbst als sinnlich-geistige Persönlichkeit.

Er vollzieht dieses Leben durchaus in der Form des Gegensatzes, den er beständig auch aufhebt. Wenn aber der Gegensatz im Denken irrthümlich festgehalten wird, so muss er auch im Wollen in gleicher Weise auftreten. Hierin haben wir die psychologische Grundlage der christlichen Ethik zu erkennen, so weit sie die sinnlichen Triebe absolut verneint und in Askese übergeht. Eben so ergiebt sich aus der Festhaltung des Gegensatzes die christliche Beschaulichkeit und die Lehre von der allein seligmachenden Kraft des Glaubens. Der Erkenntnisswille und der Thatwille stehen immer im Gegensatz zu einander, den der Erkenntnisswille aber, der den Primat hat, immer auch aufzuheben strebt. Wird nun der Gegensatz festgehalten, so muss dies zur Abwendung von dem thätigen Leben führen und zur einseitigen Hochhaltung der dem Erkenntnisswillen und seinem substantiellen Kerne, dem Glauben, allerdings inne wohnenden Kraft der Befreiung und Erlösung von der Wirklichkeit. Aber diese Einseitigkeit ist zugleich sehr unfromm, denn erst durch die That, durch das Eingehen der Erkenntniss in die Wirklichkeit, wird der göttliche Urwille erfüllt.

Ihre Ausprägung zu einer Weltanschauung erhalten dann diese Gegensätze durch den festgehaltenen Gegensatz von Subject und Object, dem es versagt ist, im Wesen des Menschen das Wesen der Welt zu erblicken. So wird die über alles Endliche gebietende Kraft des Willens nicht als das eigene Wesen des Menschen erkannt, sondern zu einem jenseitigen Wesen hypostasirt. Dieses Wesen, Gott, ist allein Träger des über dem Endlichen stehenden Willens, das Gute ist sein

Gebot, und nur durch Gehorsam gegen dies Gebot, nicht durch Freiheit und eigenen Willen, hat der Mensch Theil an dem Guten. Der Mensch, von Natur endlich und sündhaft, kann sich nicht selbst erlösen, Gott aber entschloss sich zu einer erlösenden That, indem er Mensch wurde und wie ein Mensch litt und starb. Diese Menschwerdung Gottes ist der tiefste Gedanke des Christenthums, aber dieser Gedanke kann ebenfalls nicht den Gegensatz von Gott und Mensch überwinden, er kann sich nicht zu der Erkenntniss erheben, dass die Gottessohnschaft das Wesen des Menschen ist, dass der göttliche Wille und die Freiheit des Menschen identisch sind, er fordert von neuem die Unterwerfung des Menschen, er fordert den Glauben an die erlösende That Gottes als den einzigen Weg zur Seligkeit. Gott schuf, heisst es, den Menschen nach seinem Ebenbilde. Das ist ein tiefsinniges Wort, aber wie soll der Mensch Gott ebenbildlich sein, wenn Gott der Herr und der Mensch ein Knecht, wenn der Mensch nicht, wie Gott, Freiheit ist?

In der christlichen Weltanschauung giebt es im Grunde keine Sittlichkeit, denn die Sittlichkeit ist Freiheit, wohl aber giebt es in ihr einen freiheitswidrigen Druck, der auf dem Leben lastet. Das Leben soll nach ihr nicht seinem eigenen Wesen und Gesetze folgen, sondern stets einem Andern gehorchen, und die Sinnlichkeit wird nicht zu einem freien und schönen Leben erhoben, sondern verketzert und gemassregelt. Darin leisten besonders orthodoxe Schulmeister noch immer viel. Armes junges Leben, das unter der Zuchtruthe eines solchen christlichen Schulmeisters seufzt und knirscht!

Der festgehaltene Gegensatz von Subject und Object ist es auch, der das Wesen der Sittlichkeit in Selbstverleugnung, in Altruismus, in Wirken für Anderes, verkehrt. Die Sitt-

lichkeit ist keine Selbstverleugnung, sondern höchste Selbstbejahung, für die alles Andere zugleich ihr Eigenes und Identisches ist. Sie bestimmt auch ihre Pflichten selbst, und es hat niemand von ihr etwas zu fordern. Auf dem Standpunkt des Altruismus aber giebt es sehr zudringliche Gläubiger, besonders, wenn sie unter Gesamtfirmen auftreten. Der Altruismus verkennt das unendliche Wesen des Menschen und drückt ihn auf das Niveau des mitleidigen, mildthätigen, humanen Individuums hinab.

In dem festgehaltenen Gegensatze von Subject und Object wurzelt endlich auch der absolute Individualismus, von dem wir ausgegangen sind. Er will — und mit Recht — kein Absolutes ausser sich haben, kann es aber auch nicht in selbst finden, weil er sich selbst nur als Subject, als Individuum, versteht. So muss er die Sittlichkeit ganz verneinen, damit aber auch der Freiheit entsagen. Er kann das Object nicht überwinden und verfällt damit der Unfreiheit der Natur.

Unser ganzes gegenwärtiges Leben bewegt sich in Gegensätzen: es steht einerseits noch immer unter dem Zeichen des Kreuzes, leidend und blutend, und es sagt sich andererseits davon los, opfert dabei aber auch innerlich sein bestes Theil. Ein einheitliches Leben von hellenischer, mehr als hellenischer, Freiheit und Schönheit wird für den Menschen erst beginnen, wenn er ganz zu sich selbst, zur Erkenntniss seines eigenen Wesens, gekommen sein wird.

Das Recht.*)

Was ist Gerechtigkeit? Welche neue Gestalt nimmt die Sittlichkeit in der Gerechtigkeit an? Warum ist der sittliche Wille Rechtswille, und was ist er als solcher?

Der sittliche Wille ist der allgemeine Wille, der, das ganze Leben bejahend, sich verwirklichen will. Er ist, als der allgemeine, in jedem Menschen derselbe, er muss sich selbst in jedem andern Menschen, er muss die absolute Freiheit jedes einzelnen Menschen anerkennen. Diese gegenseitige Anerkennung der Freiheit ist die Gerechtigkeit, eine Konsequenz des sittlichen Willens, die aus seinem Wesen folgt.

Hiermit ist die gerechte Gesinnung, der Ursprung der gerechten Handlungen, aus dem Wesen des sittlichen Willens abgeleitet, noch aber nicht das Recht, in welchem der Wille eine der Gerechtigkeit entspringende Regel aufstellt, die für den Menschen in äusserlich zwingender Weise massgebend sein soll.

Wie kommt der sittliche Wille, der durchaus Freiheit ist, dazu, Zwang auszuüben? Gegen den Willen selbst kann kein Zwang geübt werden, wenigstens kein direkter, der Wille

*) Hierbei beziehe ich mich auf meine früheren, das Recht betreffenden Untersuchungen in: „die Arbeit und ihr Recht“ und „der Wille, die Lebensgrundmacht“ und beschränke mich hier darauf, das Wesen des Rechts in seinen Grundzügen zu skizzieren.

an sich ist souverain und unantastbar. Aber der Wille in seiner freien Innerlichkeit wird auch vom Rechte nicht berührt. Erst die Handlungen, in denen der Wille sich äussert, in die Wirklichkeit eintritt, fallen in das Gebiet des Rechts.

Die menschlichen Handlungen unterwirft nun das Recht allerdings seiner zwingenden Regel, aber nur in einer Hinsicht. Es fragt nur danach, ob und in wie weit die Handlungen die Freiheit Anderer verletzen oder anerkennen, es fragt nichts nach der sonstigen Qualität der Handlungen und namentlich nach ihrem sittlichen Gehalte und Werthe, und das mit Recht, weil, darin die Selbstbestimmung und die Freiheit auch in ihrer Verwirklichung zu schützen, gerade sein Sinn und Zweck ist. Es verbietet und bestraft solche Handlungen, welche, sie mögen sonst noch so sittlich sein, die Freiheit Anderer verletzen, es gebietet und erzwingt solche, die durch die Anerkennung der gleichmässigen Freiheit Aller gefordert werden.

Den Handlungen gegenüber steht der Wille vor der Alternative, ob dieselben unter der Herrschaft der Gewalt, unter dem Willen des Stärkeren, stehen, oder ob sie dem Gesetze der Freiheit Aller gehorchen sollen.

Der Wille kann nur die letztere wählen, er kann nur so sich selbst, die Freiheit, realisiren, und nicht gegen die Freiheit übt er Zwang, sondern gegen die brutale Verneinung derselben, er bleibt also damit völlig mit sich in Einklang.

Das Ziel des Rechtes ist der äusserlich freie und die Freiheit Aller anerkennende Mensch. Wenn es aber sich anmassst, selbst in die Sphäre der Freiheit einzugreifen, dem Willen seinen Inhalt vorzuschreiben und ihn nach bestimmten Sittlichkeitsnormen zu beurtheilen und zu massregeln, so schlägt es geradezu in Unrecht um. Das Eindringen der

Moral in das Recht bedeutet immer einen Eingriff in die Freiheit, die Moral hat davon keinen Gewinn und das Recht den Schaden. Das trifft auch zu für die Rechtsprechung im einzelnen Falle. Wer mit unserer heutigen Rechtspflege näher bekannt ist, wird nicht verkennen können, dass der Subjectivismus und Individualismus, der unsere Zeit beherrscht, tief in sie eingedrungen ist. Man kann nicht immer darauf rechnen, dass die objective Rechtsregel, die unerschütterliche und berechenbare Gewähr der Freiheit, das Schicksal des einzelnen Falles bestimmt; es ist vielmehr häufig eine unberechenbare subjective Auffassung des einzelnen Falles und der vermeintlichen Moralität der Parteien, welche die Entscheidung und die Anwendung der Rechtsregel beeinflusst. In Zusammenhang damit hat sich auch die widerwärtige Gewohnheit gebildet, in den Plaidoyers die Gegenpartei ihrer Moralität nach, die doch mit dem Rechte nichts zu thun hat, anzugreifen oder lieber noch zu verdächtigen. Die majestätische Objectivität des Rechtes, das nichts als Recht sein will, ist nicht der Genius der heutigen Rechtsprechung.

Das positive, faktisch geltende, Recht hat stets zur Voraussetzung, dass Menschen, es sei durch Stammesgenossenschaft verbunden oder durch Eroberung vereinigt, zusammen leben. Sofern eine solche Vereinigung nur durch eine herrschende Gewalt zusammengehalten wird, die, gestützt auf bewaffnete Schaaren, ein waffenloses Volk in Zaum hält und zu Diensten zwingt, kann sich kein Recht bilden. Das Recht entsteht immer nur aus dem Willen der Menschen, die in Gemeinschaft leben, und eine herrschende Gewalt, wenn sie auch ursprünglich auf Eroberung beruht, kann zu einer rechtlichen werden, aber immer nur so, dass sie vom Volke, nicht zwar durch eine ausdrückliche Erklärung, wohl aber thatsächlich als solche anerkannt wird. Eine Rechts-

gemeinschaft entsteht, wenn die natürlichen Bedingungen zu einem solchen constanten Zusammenleben gegeben sind, in dem überhaupt der sittliche Wille auch thatsächlich ins Leben treten kann. Er schafft dann von selbst für das gemeinsame Leben eine bindende Regel, die ihr Dasein in dem übereinstimmenden, objectiv erkennbaren Willen der Volksgenossen hat, durch Rechtsgewohnheit befestigt und durch den allgemeinen Willen aufrecht erhalten wird. Gesetz, das ein Herrscher erlässt, kann auch nur Recht werden, wenn es vom Volke in sein Rechtsleben aufgenommen, von ihm gewollt wird. Es ist zum Bestande, ja zur Entstehung einer Rechtsgemeinschaft nothwendig, dass in ihr eine Gewalt besteht, die jeder Privatgewalt überlegen und dadurch geeignet ist, die das gemeinsame Leben beherrschende Rechtsregel aufrecht zu erhalten und durchzusetzen. Aber diese Gewalt ist nichts anderes, als die Gesamtkraft der zu einem Staate verbundenen Volksgenossen, und, wenn letztere versagt, weil der übereinstimmende Wille dazu nicht mehr vorhanden ist, so ist auch die Regierung machtlos, wie es sich am deutlichsten in der französischen Revolution gezeigt hat.

Die Entwicklung des Rechts ist ein geschichtlicher Prozess und beruht auf der fortschreitenden Selbsterkenntniss des Menschen, die, wie alles menschliche Wissen, immer einerseits auf vorhandener Realität, auf Erfahrung, beruht, und andererseits auf die rastlose Bewegung des Erkenntnisswillens sich gründet. Das Recht ist der lebendige Wille des Menschen, auch das Recht ist nichts als Selbstsein, aber auch im Rechtsbewusstsein ist die grosse Quelle des Irrthums, der festgehaltene Gegensatz von Subject und Object, ein Hemmniss auf dem Wege der fortschreitenden Erkenntniss und realen Entwicklung. So lange der Mensch sich nur als Subject weiss, als Einzelwesen inmitten und gegenüber der

objectiven Welt, kann er nicht sich selbst als das lebendige Recht erkennen, ihm muss vielmehr das Recht, das eine Macht über den Einzelnen ist, etwas Höheres und Anderes sein, dem er unterworfen ist, ihm ist das Recht nicht Verwirklichung, sondern Beschränkung seiner Freiheit.

Die volle Consequenz hiervon zieht die orthodoxe Lehre von der Obrigkeit von Gottes Gnaden, die ihr Amt von Gott hat und auf Grund göttlicher Autorität allein befiehlt und Gesetze erlässt.

Wenn nun auch dieses Gottesgnadenthum kaum mehr Glauben findet und praktisch durch die verfassungsmässige Mitwirkung des Volkes an der Gesetzgebung und Verwaltung beseitigt ist, so ist der Dualismus von Regierung und Volk darum doch nicht überwunden. Die Regierung ist in Wahrheit nichts anderes, als eine Funktion des im Staate zusammenwirkenden Rechtswillens der einzelnen Volksgenossen, ein Organ des sich selbst regierenden Volkes, aber man sehe nur zu, wie sie fortwährend dem Volke als etwas Höheres gegenüber gestellt wird, und nicht nur in dieser Weise sich selbst dem Volke gegenüber stellt, sondern auch hinlänglichen Servilismus vorfindet, um einen solchen Standpunkt behaupten zu können.

So lange der Mensch das Wesen des Rechts nicht in seinem eigenen unendlichen Wesen erkennt, in seinem Willen, der es unausgesetzt schafft, erhält und fortschreitend neu bildet, so lange wird ihm das Recht immer mehr oder weniger als eine äussere Macht gegenüber treten und seine Freiheit beschränken.

Das wird auch nicht anders in der Demokratie, die sich in der Totalität des Volkes gegenüber den Einzelnen einen neuen Herrn schafft, der zwar nur eine Spukgestalt ist, aber vermittelt seiner Herrschaft in den Geistern unter

Umständen eine schrecklichere Tyrannei ausüben kann, als irgend eine andere despotische Macht — darüber belehrt uns auch wieder in eindringlichster Weise die Geschichte der französischen Revolution.

Ob nun die Freiheit einer überkommenen historischen Staatsgewalt unterthan ist, oder sich selbst an die Gesamtheit veräussert, immer ist dies nur ein Modus des Denkens und Wollens, aus dem aber die entsprechenden Folgen in der Wirklichkeit sich ergeben. In Wahrheit ist der jedesmalige Rechtszustand nur ein Produkt des Rechtswillens der einzelnen Rechtsgenossen, das zu nichts wird, so bald dieser Rechtswille aufhört. Es kann dieser Rechtswille nicht ein für allemal einen fertigen und unabänderlichen Rechtszustand schaffen, dem er nun selbst unterworfen wäre, er muss fort-dauern, wenn der Rechtszustand fort-dauern soll, und der letztere verändert sich gemäss den fortschreitenden Veränderungen, die er in sich selbst vollzieht, sein Leben ist das Rechts-leben. Es ist sonach klar, dass die Selbsterkenntniss des Rechtswillens das faktische Rechtsleben durchaus massgebend bestimmt. Die Selbsterkenntniss des Rechtswillens regt sich beständig aus sich selbst und darin liegt die Gewähr für den beständigen Fortschritt auch des faktischen Rechtes. Dass der in den einzelnen Menschen lebendige Rechtswille, aus dem ein Gesamtwille fortwährend hervorgeht, immer auch un-versehrt bleibt in seiner schöpferischen und „staatserhalten-den“ Kraft, wie in seiner Anerkennung und Aufrechterhaltung der persönlichen Freiheit, die lebendige Gleichung der Freiheit des Einzelnen und der Freiheit Aller, das ist das Wesen des Rechts.

Den absoluten Individualismus trifft nicht der Vorwurf, dass er, wie der befangene Subjectivismus, das Recht über den Menschen stellt. Er verneint vielmehr das Recht ganz

und gar und damit nothwendig auch — die Freiheit. Max Stirner ersetzt die Freiheit durch die Eigenheit, die absolute Geltendmachung des Individuums als solchen, aber er hat uns nicht zu sagen vermocht, wie hieraus etwas Anderes hervorgehen könnte, als die Unterdrückung der schwächeren Individualität durch die stärkere, also ein Zustand, in dem nicht die Eigenheit, sondern die brutale Gewalt herrschte. Friedrich Nietzsche zieht dann auch diese Consequenz, er will die Unterdrückung des Schwächern durch den Stärkeren, er will die aristokratische Herrschaft der Starken, die ihm auch allein die Guten sind, er erhebt den „Willen zur Macht“ zum Weltprinzip.

Die Wahrheit ist, dass Recht mit Freiheit identisch, und die Freiheit eine Eigenheit des Menschen ist: das Ziel der Entwicklung ist die sich selbst wissende freie Persönlichkeit, die an sich selbst Rechtswille und unausgesetzt der lebendige Ursprung und Zweck des faktisch geltenden Rechtes ist.

Druck von Gressner & Schramm in Leipzig.

Schellwien, Robert

Max Söller und Friedrich Nietzsche, Erscheinungen des modernen Geistes, und
das Wesen des Menschen

Leipzig 1892

Ph.pr. 1061 c

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11901921-9